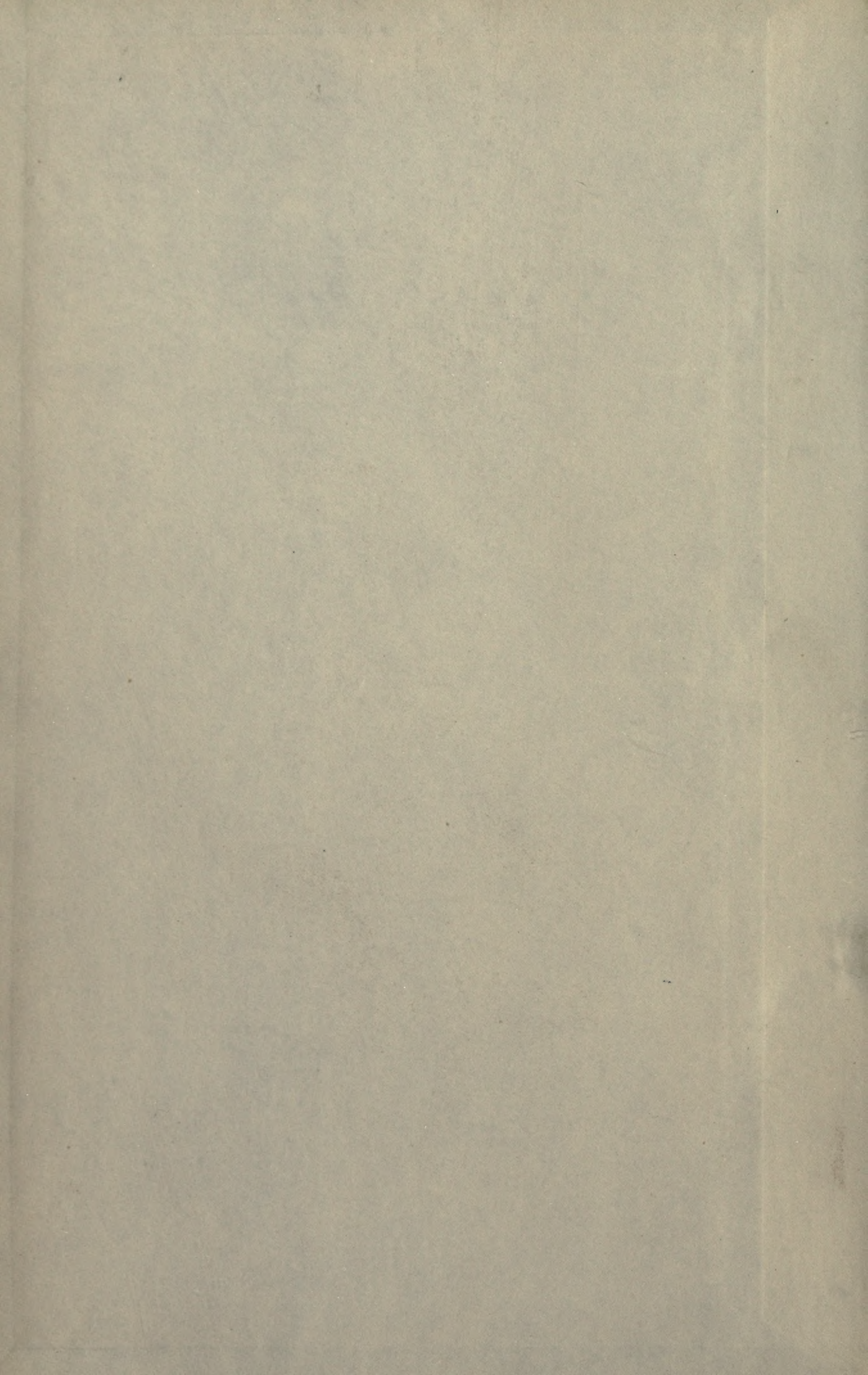
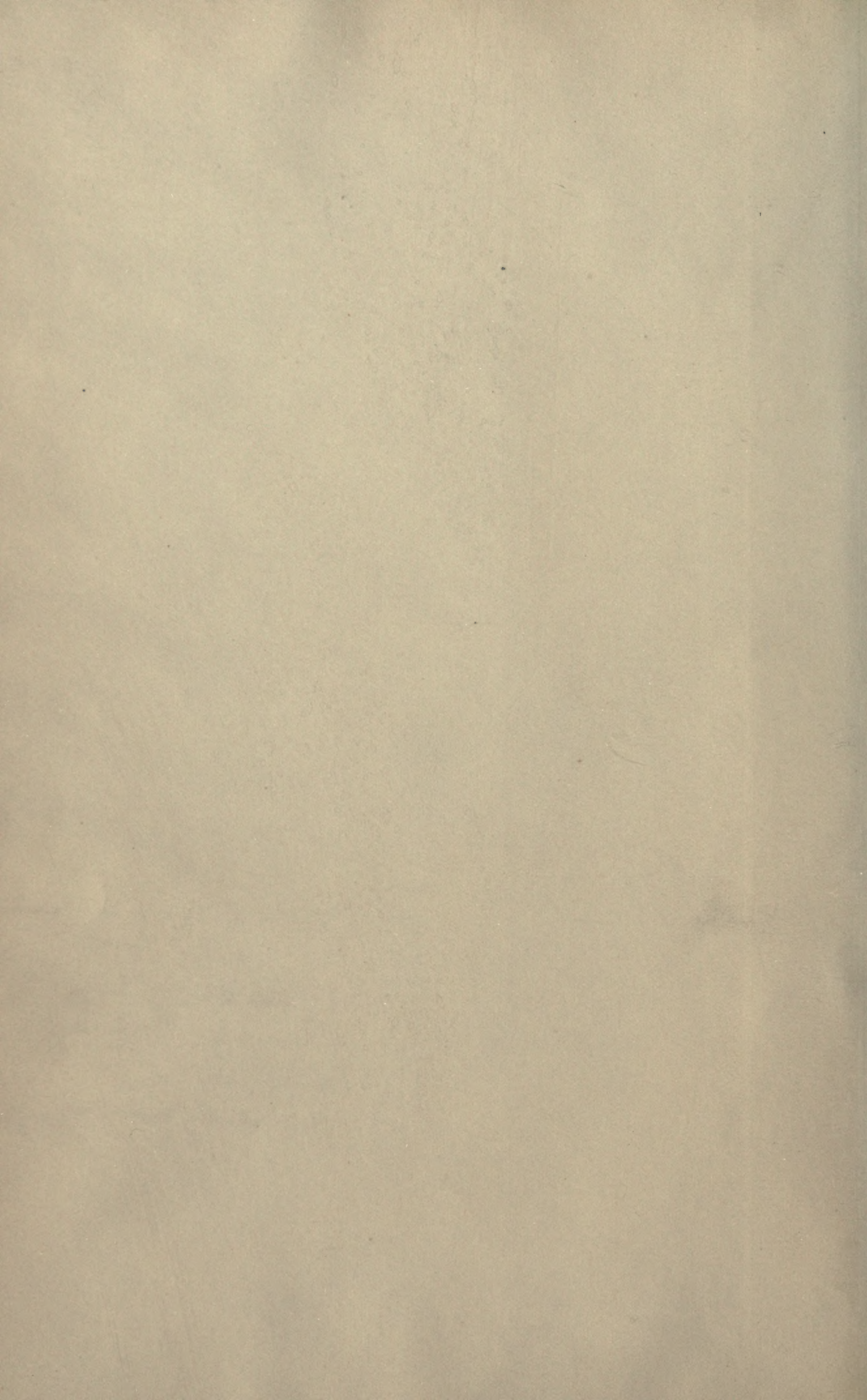

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00294947 7





„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 21.

Das Prinzip der dialektischen Synthesis

und die Kantische Philosophie.

Von

Erich Frank

Dr. phil.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1911.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben gratis.

Satzungen der Gesellschaft
(Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S.)
durch den stellv. Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48,
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

b

Inhalt.

Seite

I. Das Wesen der dialektischen Synthesis.
A. Analysis, Synthesis und Reduktion 2
B. Das synthetische Urteil in seinem Verhältnis zur analytischen und synthetischen Einheit des Bewußtseins 4
C. Der Satz des Widerspruchs in seinem Gegensatz zum Prinzip der dialektischen Synthesis 8
a. Der Satz des Widerspruchs im Gegensatz zur konkreten Realität 8
b. Der Satz des Widerspruchs als Grundsatz der Abstraktion . . . 10
c. Die dialektische Synthesis als Prinzip aller konkreten Erkenntnis 12
II. Die analytischen Elemente der Kantischen Philosophie 16
1. Die „Quellen der Erkenntnis" 18
2. Das „Ding an sich" 19
3. „Transzendental" und „a priori" 21
4. Die „Erkenntnisvermögen" 24
5. „Kritik" und „System der reinen Vernunft" 32
III. Das Prinzip der dialektischen Synthesis in der Kantischen Philosophie 43
Die dialektische Einteilung in der Kantischen Philosophie 45
a. Analytische und synthetische Einteilung 45
b. Die dialektische Synthesis als Einteilungsgrund im Kantischen System 49
1. Die dialektische Synthesis als Einteilungsgrund im System der Kritik 49
2. Die Ableitung des Systems der Metaphysik aus dem System der Erkenntnisvermögen 53
3. Die dialektische Synthesis als Einteilungsgrund im System der Metaphysik 54

Wir bezeichnen mit A, B und C die Original-Ausgaben aus Kants erster, zweiter und dritter Hand; mit Ak. die Seitenzahlen der Akademie-Ausgaben von „Kants gesammelten Schriften" Berlin 1902 ff. Die Ausgaben von K. Vorländer, O. Buek, P. Gedan, W. Kinkel (in der „Philosophischen Bibliothek" Leipzig, Dürrsche Buchhandlung 1902 ff.) sind mit Gewinn benutzt worden. (Kr. d. r. V. oder R. V. = Kritik der reinen Vernunft; Kr. d. pr. V. oder Pr. V. = Kritik der praktischen Vernunft; Kr. d. U. oder U.-K. = Kritik der Urteilskraft; M. d. S. = Metaphysik der Sitten; Met. A. d. N. = Metaphysische Anfangsgründe der Natur; Prol. = Prolegomena). Dagegen konnten die „Wolffschen Begriffsbestimmungen", von J. Baumann, Leipzig 1910 und „Chr. Wolffs Ontologie" von H. Pichler, ebda. 1910 leider keine Berücksichtigung mehr finden [vgl. a. S. 18 Anm.].

Obwohl die Kantische Philosophie durchaus bei dem Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich, von Subjekt und Objekt, von Empirisch und Rational stehen bleibt, fehlt es in ihr doch auch nicht an Andeutungen eines Weges, der über diesen Gegensatz hinausweist. Diese Ansätze der Kritik zu einer dialektischen Synthesis lassen sich schon deshalb nicht ableugnen, weil sie tatsächlich den Anstoß zu jener Weiterentwicklung des deutschen Idealismus gegeben haben, die über Fichte und Schelling zur Hegelschen Dialektik führt.[1])

Nun darf man zwar diese Andeutungen in ihrer Bedeutung für Kant selbst nicht überschätzen, und es wäre verkehrt, sie gar zur Grundlage der Interpretation seiner Philosophie zu machen, aber um ihrer selbst willen und wegen ihrer historischen Wirkung sind sie es wohl wert, daß man sie einmal eingehender betrachtet. Das wollen wir denn im Folgenden tun.

Ehe wir uns aber dieser naturgemäß mehr historisch-philologischen Untersuchung zuwenden — denn wir haben es hier mit dem historischen Kant und nicht mit der philosophischen Idee seiner Philosophie zu tun — wollen wir erst einmal zu bestimmen versuchen, was man unter einer dialektischen Synthesis eigentlich zu verstehen hat.

Das Wort selbst kommt ja bei Kant noch nicht vor. Aber da wir kein anderes kennen, welches die Sache, die wir meinen, ebenso angemessen und kurz bezeichnet, so wird es uns gestattet sein, daß wir uns dieses Ausdruckes für ein Prinzip bedienen, das in der Kantischen Philosophie zwar schon enthalten, aber erst in der Folgezeit zu ausschlaggebender Bedeutung gelangt ist. — In dem ersten Teil, der der begrifflichen Erklärung dieser Synthesis gewidmet ist, wird sich nun eine gewisse Abstraktheit in der Darstellung nicht vermeiden lassen. Da die Abstraktion hier aber zu keinem anderen Zweck gebraucht wird, als um die Nichtigkeit aller Abstraktion offenbar zu machen, so hielten wir, was sonst nicht erlaubt ist, in diesem einen Falle für erlaubt.

---

1) Vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie Bd. II (4. Aufl.), S. 209 ff. Prälud. S. 346 (3. Aufl.)

I. Das Wesen der dialektischen Synthesis.

A. Analysis, Synthesis und Reduktion.

Analysis ist die Zergliederung eines Ganzen in seine Teile. Synthesis die Wiederzusammensetzung des Ganzen aus diesen Teilen. Eine Teilung wird nun deshalb immer dichotomisch ausfallen müssen, weil, wenn man ein Ganzes teilt und den einen Teil (A) von ihm absondert, alles andere (non A) dann als ein zweiter Teil übrig bleibt. Etwas anderes aber als dieses Andere bleibt nicht übrig. Zu einem dritten, vierten, fünften u. s. f. Teil gelangt man nur dadurch, daß man den einen oder den andern der beiden Teile wieder in zwei Teile (B und non B) teilt u. s. f.

Ist umgekehrt etwas als Teil (A) wirklich, so ist alles andere (non A), das übrig bleibt, wenn A abgesondert wird, auch nur als Teil, nämlich als der andere (*θάτερον*), möglich. Ein Drittes aber außer diesem „Andern" gibt es nicht. Das darf natürlich nicht so verstanden werden, als ob ein dritter, vierter u. s. f. *Teil* nicht möglich wäre, sondern zwischen einem Teil und dem andern — gleichviel ob es sich um den ersten und zweiten oder um den dritten und vierten handelt — ist ein Drittes *als* Teil unmöglich. Denn ein anderes, als das Andere, das übrig bleibt, wenn man das Eine abstrahiert, bleibt nicht übrig und das Ganze ist damit ganz geteilt.

Da es nichts Drittes gibt und das Ganze in den Teilen ohne Rest aufgeht, könnte man auf den Gedanken kommen, daß man nur einen Teil zu dem andern hinzuzusetzen hat, um das ursprüngliche Ganze wiederherzustellen. Teilt man aber in Wirklichkeit einen Körper und fügt beide Teile auch noch so genau aneinander, so wird er darum doch nicht wieder ganz. Und zerlegt man Wasser in seine Elemente, Sauerstoff und Wasserstoff, und tut beide wieder zu einander, so kommt dadurch allein noch kein Wasser zu Stande. Es entsteht also das Ganze nicht durch das bloße Hinzusetzen (additio) der Teile zu einander, sondern es ist dazu noch ein *Drittes* — nämlich die innere Verbindung der Teile zu dem ursprünglichen Ganzen — erforderlich.

Man hat deshalb die innere Einheit des Ganzen, als ein Drittes außer den Teilen selbst, von der Einheit der Teile zu unterscheiden, die durch ihre bloße Zusammennehmung zu Stande kommt, — wodurch nie ein Ganzes (totum), sondern immer nur

ein Zusammengesetztes (compositum) hervorgebracht wird (vgl. Kr. d. r. V. A 438).[1]) Kant nennt das erste eine synthetische, das zweite eine blos analytische Einheit. So wäre z. B. Wasser die synthetische Einheit von Wasserstoff und Sauerstoff; die bloße Zusammensetzung der beiden Elemente dagegen erst ihre analytische — nämlich Knallgas. Denn es ist noch ein Drittes — eine Explosion — nötig, um das Wasser aus diesen seinen Bestandteilen wieder herzustellen.

Nun ist aber die Synthesis nicht einfach der Analysis entgegengesetzt, sondern eins setzt das andere notwendig voraus. So handelt es sich in der Chemie nicht darum, einmal durch Analyse gegebene Stoffe in Elemente zu zerlegen und dann wieder andere durch Synthese herzustellen, sondern die dem Chemiker eigentümliche Methode der Reduktion ist eine Vereinigung von Analysis und Synthesis. Nur wenn die Bestandteile, die durch Analyse eines Stoffes gewonnen wurden, durch Synthese wieder in ebendenselben Stoff zurückverwandelt sind, ist bewiesen, daß die betreffende Materie aus diesen und keinen anderen Elementen besteht. Die Synthesis setzt also eine Analysis voraus und umgekehrt: denn wenn die Synthesis die Teile zu dem ursprünglichen Ganzen vereinigen soll, so müssen die Teile vorher durch Analyse des Ganzen gegeben sein. Und Analysieren heißt ein Ganzes in seine Teile d. h. in die Elemente zerlegen, aus denen es durch Synthesis jederzeit wieder zusammengesetzt werden kann.

Die Synthesis ist daher eigentlich keine besondere Methode, sondern sie geht denselben Weg wie die Analysis, nur in umgekehrter Richtung: Die Analysis führt von dem Ganzen zu den Teilen, die Synthesis von den Teilen zum Ganzen — und erst zusammen machen sie den Gang des ganzen Verfahrens aus, das wir nach dem Vorgang der Chemiker die Methode der Reduktion nennen können (so auch Kant 2. Vorrede zur Kr. d. r. V. B. 21).[2]) Innerhalb dieses Ganges ist es aber die Analyse, die vom Ganzen zu den Teilen geht und deshalb auch Induktion (ἐπαγωγὴ) heißt; die Synthese kommt umgekehrt von den Teilen zum Ganzen und ist also die der Induktion entgegengesetzte Deduktion (ἀπόδειξις, auch ἀπαγωγὴ). Die Reduktion (περιαγωγὴ*) führt da-

1) Vgl. auch den Brief an Schulz vom 17. Febr. 1783 (No. 202 der Ak.-Ausg.) unten S. 53 f.

2) Angeführt unten S. 14, Anm. 1.

gegen wieder die Induktion auf die Deduktion zurück (und umgekehrt) und ist das eigentliche Prinzip der Dialektik.

Man kann deshalb die analytische und die synthetische Einheit noch besser so unterscheiden, daß zwar beide aus einer Synthesis der Teile zu einander entspringen, aber nur die synthetische aus einer solchen, welche die Analyse, wodurch die Teile entstanden sind, wieder rückgängig macht (reduziert). Die bloße Zusammensetzung (compositio) hebt das Resultat der Analysis — die Teile — noch nicht auf; denn im Zusammengesetzten sind die Teile in ihrer selbständigen Realität nicht vernichtet, die Realität der Teile vielmehr gerade die Bedingung für die Realität des Zusammengesetzten (vgl. Kr. d. r. V. A 438). Die wahre, reduktive Synthesis erst macht die Analysis wieder rückgängig: denn sie hebt die Selbständigkeit der Teile durch die Realität des Ganzen wieder auf. Die synthetische Einheit ist also nicht das Resultat der bloßen, sondern einer dialektischen Synthesis, d. h. das Resultat einer Reduktion, in der die Synthesis das Resultat der Analysis aufhebt und umgekehrt. Deshalb nennt Kant die synthetische Einheit zum Unterschied von der blos analytischen auch manchmal die transzendentale,[1]) d. i. ursprüngliche Einheit, weil sie aller analytischen vorausgeht.

B. Das synthetische Urteil in seinem Verhältnis zur analytischen und synthetischen Einheit des Bewußtseins.

Die Begriffe der analytischen und der synthetischen Einheit erhalten nun in der Kantischen Philosophie eine ganz besondere Bedeutung dadurch, daß auf ihrem Unterschied der Gegensatz der transzendentalen Logik zur aristotelischen Analytik beruht. Denn der Gegenstand der traditionellen Logik ist die blos analytische Einheit des Denkens, was sich schon daraus ersehen läßt, daß ihr durchaus die Definition des Begriffs als einer Vorstellung zu Grunde liegt, „die in anderen möglichen Vorstellungen, als deren gemeinschaftliches **Merkmal** (nota, *σημεῖον*) enthalten ist“. Durch einen solchen Begriff kann aber nie eine ganze Vorstellung, sondern immer nur ein Teil derselben, die synthetische Einheit ihres Bewußtseins also als zusammengesetzt aus solchen Teilen, mithin nur analytisch gedacht werden.

---

1) Siehe zur Erklärung dieses Begriffs unten S. 21 ff.

Man kann diese Begriffe allgemein (conceptus communes) nennen, denn wir stellen uns durch sie ein und dasselbe Bewußtsein als in vielen Vorstellungen enthalten, d. i. als gemeinschaftlichen Teil verschiedener Vorstellungskompositionen vor: „Einen jeden allgemeinen Begriff muß man als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält“. (Kr. d. r. V. B 40.)

Ein solcher allgemeiner Begriff ist ferner notwendig abstrakt, denn er denkt den Teil einer Vorstellung abgesondert von allem andern, mit dem er in der ursprünglich synthetischen Einheit des Bewußtseins verbunden ist, — empirisch aber, „sofern er von einer Erfahrung abgezogen worden“. (R. V. A 30.)

Endlich ist jeder allgemeine Begriff auch diskursiv; denn die Anschauung ist ein Ganzes, in dessen Bewußtsein alle Teile zugleich vorgestellt werden, was der allgemeine Begriff als Vorstellung eines bloßen Teils (Abstraktum) nicht leisten kann; er ist also diskursiv und aller Anschauung, wie der Teil dem Ganzen, entgegengesetzt: „Anschauungen sind einzelne Vorstellungen mit dem Mannigfaltigen, das sie in sich enthalten, mithin nicht bloße (abstrakte) Begriffe, durch die eben dasselbe Bewußtsein als in vielen Vorstellungen, sondern viel Vorstellungen als in einer und deren Bewußtsein enthalten — mithin als zuzammengesetzt, folglich die Einheit des Bewußtseins als synthetisch, aber doch ursprünglich angetroffen wird“.[1])

Aus alledem kann man entnehmen, daß die allgemeine Logik sich nur mit der analytischen Einheit des Bewußtseins beschäftigt, weshalb sie auch mit Recht Analytik (*ἀναλυτικά*) heißt. Nun ist aber die analytische Einheit überhaupt das Resultat einer Analysis, und es ist noch eine entgegengesetzte Synthesis erforderlich, um die durch die Analysis hervorgebrachten Teile wieder in dem ursprünglichen Ganzen zu vereinigen. In unseren abstrakten Begriffen sind wir uns nur der Teile bewußt, in die wir die ursprüngliche Einheit der Anschauung durch Analysis, die in diesem Falle Abstraktion heißt, aufgelöst haben: „Die analytische Einheit des Bewußtseins“ sagt Kant Kr. d. r. V. B 134 „hängt allen gemeinsamen Begriffen als solchen (d. i. als conceptus communes) an; z. B. wenn ich mir rot überhaupt denke, so stelle

1) Kr. d. r. V. B 138 Anm.

ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann. Aber nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben, folglich muss sie in synthetischer Einheit mit **anderen** (wenngleich nur möglichen) Vorstellungen vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewußtseins, welche sie zum conceptus communis macht, an ihr denken kann". Um die synthetische Einheit des Bewußtseins wieder herzustellen, ist also die dialektische Synthesis der Teile, in die diese Einheit aufgelöst wurde, zu dem ursprünglichen Ganzen der Vorstellung erforderlich. Diese Reduktion der analytischen Einheit des Bewußtseins auf ihre synthetische ist aber die Aufgabe der transzendentalen Logik Kants, und ihr Problem ist deshalb in der Frage formuliert: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" — „Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile ist eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie ist aber in einer transzendentalen Logik das wichtigste Geschäft unter allen und sogar das einzige, wenn von der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori die Rede ist."[1])

Ein synthetisches Urteil ist nämlich eine Verbindung zweier allgemeiner und abstrakter Begriffe, von denen zwar jeder für sich nur den Teil einer konkreten Vorstellung darstellt, die aber in ihrer Verbindung die (dialektische) Synthesis ausdrücken, durch die diese Teile wieder in der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins vereinigt werden. Auf dem Vermögen zu synthetischen Urteilen beruht also unsere Fähigkeit der Synthese analytischer Einheiten (abstrakter Begriffe) zur ursprünglichen Einheit des Bewußtseins und damit der konkreten Erkenntnis überhaupt.

Ein synthetisches Urteil a priori ist aber ein solches, das aus keinem anderen Grunde, als dem der synthetischen Einheit des Bewußtseins überhaupt notwendig wird; oder mit anderen Worten: a priori ist ein synthetisches Urteil dann, wenn das Dritte, der Mittelbegriff (*μέσον*), der die Verbindung des Subjekts-

---

1) Kr. d. r. V. A. 154.

und Prädikatsbegriffs notwendig macht, die synthetische Einheit des Bewußtseins selbst ist.

Ein analytisches Urteil — z. B. das Quadrat ist ein Viereck — enthält nun zwar auch eine Synthesis von Begriffen, aber diese Synthese macht die Abstraktion, durch die diese analytischen Einheiten entstanden sind, noch nicht rückgängig. So ist im Begriffe „Quadrat“ der Begriff „Viereck“ schon analytisch enthalten, d. h., daß alles, was ein Quadrat ist, nach dem Satz des Widerspruchs auch notwendig ein Viereck ist. In einem analytischen Urteil werden also abstrakte Begriffe in ihrem logischen Verhältnis, das will sagen nach der Art, wie sie zusammen wieder eine analytische Einheit des Bewußtseins ausmachen, gedacht.

Die im synthetischen Urteil vorgestellte Synthesis verbindet dagegen die Begriffe wieder so, wie sie in der ursprünglich-synthetischen Einheit des Bewußtseins, aus der sie durch Analyse erst gewonnen wurden, vereinigt waren. Hier wird somit die Abstraktion durch die ihr entgegengesetzte Synthesis wieder aufgehoben: so ist z. B. in dem Urteil 'die Rose ist rot' 'Rose' für sich ein Abstraktum, denn wir sondern das in diesem Begriff gedachte (als A) von allem anderen (non A), mit dem es doch in konkreto verbunden ist (den grünen Zweigen und Blättern, der sie umspielenden Luft, dem Erdboden, in dem sie wurzelt, u. s. w. ins Unendliche), ab. Und ebenso ist 'rot' ein Begriff, in dem wir von allem, mit dem verbunden allein es möglich ist, absehen. Obwohl nun jeder dieser Begriffe für sich nur ein Abstraktum vorstellt, drücken sie in ihrer Verbindung doch die Synthesis aus, durch die sie die synthetische Einheit im Bewußtsein ausmachen. In dem Urteil 'die Rose ist rot' wird nicht das abstrakt-logische Verhältnis dieser Begriffe gedacht — denn, was Rose ist, ist darum nach dem S. d. W. noch nicht notwendig rot —, sondern das konkrete Ding, an dem sich diese Teilvorstellungen als Merkmale vorfinden; — und das ist ein Verhältnis, das nach dem Satz des Widerspruchs gar nicht eingesehen werden kann.

Dagegen ist dieser Satz (des Widerspruchs) allerdings das zureichende Prinzip aller analytischen Urteile, und da diese auf der analytischen Einheit des Bewußtseins beruhen, das Prinzip der analytischen Einheit überhaupt. Die allgemeine Logik oder die Analytik, die nur von den abstrakt-logischen Verhältnissen der Begriffe handelt, macht deshalb mit Recht den S. d. W. zur

conditio sine qua non dieser Art von Erkenntnis.[1]) Warum aber die synthetische Einheit des Bewußtseins der Gesetzgebung dieses Grundsatzes nicht unterworfen sein kann, wollen wir im folgenden Abschnitt zu erklären versuchen.

C. Der Satz des Widerspruchs in seinem Gegensatz zum Prinzip der dialektischen Synthesis.

a) Der Satz des Widerspruchs im Gegensatz zur konkreten Realität.

Der Satz des Widerspruchs ist der oberste Grundsatz der alten, aristotelischen Logik. Und er scheint auch faktisch das unbedingte Gesetz alles Denkens zu sein. Denn wenn etwas gleich A ist, kann ebendasselbe nicht auch non A sein (quodlibet ens est aut A aut non A) — d. h. wir können etwas, das wir als A denken, nicht auch zugleich und in demselben Sinne als non A denken — oder wir heben, was wir gedacht haben, in demselben Urteil wieder auf. Daß also der Satz des Widerspruchs, wenn anders das Denken Denken und mit sich in Übereinstimmung bleiben soll, bedingungslos anerkannt werden muß, ist zweifellos.

Dagegen läßt sich dieser Grundsatz in keinem Fall zum obersten Gesetz der Wirklichkeit überhaupt machen, wie es Aristoteles wollte. Denn die konkrete Wirklichkeit richtet sich keineswegs nach dem S. d. W. als nach ihrem Prinzip: so sind z. B. in jedem bewegten Körper kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate verbunden. Denn ein solcher **ist** an einem Orte und zugleich auch nicht; oder wie es Zenon formuliert hat: *„τὸ κινούμενον οὔτ' ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτ' ἐν ᾧ μὴ ἔστι"* (Laert. Diog. IX 72 = Diels F. V. S. 19, 4).

Schon Aristoteles hat den Satz des Widerspruchs gegen diesen Einwurf dadurch zu schützen gesucht, daß er sagte: „kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate (wie das Sein und das Nichtsein desselben Dinges an demselben Orte) können in einem und demselben Gegenstande auch nach dem Satz des Widerspruchs anzutreffen sein, aber **nacheinander**, nicht **zugleich**" (Met. III., 3, 1005 b, 19;[2]) vgl. auch Maier, Syllogistik I., 41). Und Kant

---

1) Kr. d. r. V. A 150 ff.

2) *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.*

schließt sich dem an, wenn er behauptet: „nur in der Zeit können kontradiktorisch entgegengesetzte Bestimmungen, wie das Sein und das Nichtsein ebendesselben Dinges an demselben Orte, — nämlich nacheinander verbunden sein“ (Kr. d. r. V. B 49).

Aber das widerlegt nicht den Einwurf. Denn ein bewegter Körper A ist in demselben Zeitpunkt α an einem Orte a und zugleich auch nicht mehr dort. Denn wie sollte ein Körper, der sich nach der Vorschrift des S. d. W. im Zeitabschnitt α im Raum a, im darauffolgenden Zeitabschnitt β aber nicht mehr in a, sondern im anschließenden Raum b befinden müßte, von a nach b gekommen sein? Durch Bewegung jedenfalls nicht, denn alle Bewegung erfordert eine bestimmte Zeit, zwischen α und β als an einander stoßenden Zeitteilen ist aber gar keine Zeit mehr möglich.

In Wirklichkeit ist eben ein bewegter Körper, der sich in α im Raum a befindet, in derselben Zeit α auch nicht mehr in a und nur, weil er in einem Ort ist und zugleich in diesem Ort auch nicht ist — und zwar sowohl noch nicht, als nicht mehr —, bewegt er sich; und er wäre in Ruhe, wenn er sich in einer bestimmten Zeit nur an einem Orte und nicht zugleich auch nicht dort befände. Das Wesen der Bewegung besteht nun einmal darin, an einem Orte zu sein und zugleich auch nicht zu sein. Das sind zwar zwei sich widersprechende Prädikate und nach dem S. d. W. dürften sie nicht ein und demselben Subjekte zukommen. In concreto sind sie aber in demselben Dinge vereinigt.

Ebenso wenig läßt sich die Wirklichkeit einer Veränderung nach dem principium contradictionis begreifen. Kant hat an einer Stelle (Kr. d. r. V. B 191) den Satz des Widerspruchs in diesem Falle noch zu retten versucht, indem er sagte: „Ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt sein; aber ebenderselbe kann sehr wohl zu einer Zeit jung, zur andern nicht jung d. i. alt sein.“ Aber diese Unterscheidung widerspricht der Logik der Tatsachen. Es ist unmöglich, daß ein Mensch jung und nicht zugleich nicht mehr jung, d. h. alt sei. Denn in jedem Augenblick seines Lebens wird er älter, d. h. ist er jung und zugleich auch nicht mehr jung, also alt. Nie alternde Jugend, wie man sie nach dem Satz des Widerspruchs für jeden Menschen in Anspruch nehmen müßte, ist nur Göttern beschieden. Nun läßt sich das Jung- und Altsein desselben Menschen zur selben Zeit zwar in Gedanken trennen — denn im Begriff „jung“ ist offenbar etwas ganz anderes gedacht, als im Begriff „alt“ —, in Wirklichkeit ist aber das eine nicht

ohne das andere, und die Tatsache läßt sich nicht aus der Welt schaffen, daß bei jedem Werden und bei jeder Veränderung kontradiktorisch entgegengesetzte Bestimmungen an ein und demselben Objekte zugleich anzutreffen sind. Kant irrt also, wenn er glaubt, „daß die Zeit die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. der Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate in ein und demselben Objekt begreiflich mache“. Denn man kann von einem Gegenstande nur dann sagen, daß er etwas (= A) wird, wenn er in dieser Zeit dieses A noch nicht und zugleich auch schon ist: Ist er zu dieser Zeit schlechthin non A, so wird er es nicht mehr. Ist er dagegen schlechthin A, so ist er A und kann es nicht erst noch werden. Und die Zeit macht so wenig die Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate begreiflich, daß sie vielmehr selbst eine solche widerspruchsvolle Verbindung vorstellt. Denn in der Zeit ist die vorhergehende und die darauffolgende Zeit zugleich, und es ist keine Zeit und auch keine Zeitgrenze zwischen beiden möglich.[1])

Nach dem Satz des Widerspruchs läßt sich also die Wirklichkeit einer Bewegung oder einer Veränderung nicht einsehen. Da aber alles wirkliche bewegt und veränderlich ist, versteht man, warum die konkrete Realität allen Versuchen, sie logisch (rational), d. i. nach dem Satz des Widerspruchs zu begreifen, spottet.

b) Der Satz des Widerspruchs als Grundsatz der Abstraktion.

Die Tatsache, daß die konkrete Realität durchaus dem Satz des Widerspruchs widerspricht, findet nun ihre sehr einfache Erklärung darin, daß dieser Grundsatz nichts anderes als das Prinzip der Abstraktion überhaupt ist. So wird es verständlich, daß wir nach dem Satz des Widerspruchs zwar Abstraktionen, aber keine konkrete Wirklichkeit begreifen können.

---

1) Andererseits findet sich in der Kritik auch die richtige Einsicht: A 208. „Jede Veränderung hat eine Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene (die Veränderung) vorgeht, ihre Kausalität beweist.“ A 203: „In dem Augenblick, da die Wirkung zuerst entsteht, ist sie mit der Kausaliiät der Ursache jeder Zeit zugleich. Hier muss man wohl bemerken, dass es auf die Ordnung der Zeit und nicht den Ablauf derselben angesehen sei. Das Verhältnis bleibt, wenngleich keine Zeit verlaufen ist.“ So steht bei Kant oft das überwundene Alte unmittelbar neben dem Neuen.

Wir müssen uns nur darauf besinnen, was wir denn eigentlich tun, wenn wir abstrakt denken.[1]) Wenn wir einen Begriff = A von einer konkreten Wirklichkeit (= X) abstrahieren, so sondern wir das in diesem Begriff Gedachte von allem anderen = non A, mit dem es doch in concreto verbunden ist, ab, und dann kann freilich das, was wir als A denken, nicht zugleich non A sein, — denn non A ist ja nichts anderes als das, was übrig bleibt, wenn A in Gedanken abgesondert wird. Vermengen wir dieses A wieder mit non A, so heben wir unsern eigenen Gedanken wieder auf.

Daraus folgt aber umgekehrt die Abstraktheit von allem, was nur immer nach dem Satz des Widerspruchs (als A und nicht Nicht-A) gedacht wird, denn nur wenn man unter A einen abgesonderten Teil versteht, ist alles mögliche entweder A oder Nicht-A (quodlibet ens est aut A aut non A); ein Drittes ist dann unmöglich — tertium inter duo contradictoria non datur — wohl gemerkt, wenn es sich um Teile handelt, denn das konkrete Ganze, die synthetische Einheit dieser von ihm abstrahierten Teile (A und non A) ist ebenso gut A als non A, also ein Drittes (medium, μεταξύ) zwischen kontradiktorischen Gegensätzen.

Es ist eine alte logische Regel, daß ein fälschlich für unbedingt ausgegebener Satz richtig wird, sobald man die Bedingung, auf die er in Wahrheit restringiert ist, hinzugefügt. In der Richtung der Analysis gilt nun der S. d. W. ohne jede Einschränkung. Denn da die resolutive Methode von dem Ganzen zu den Teilen (A und non A) geht, so ist es für dieses Verfahren ausgeschlossen, daß es auf seinem Wege je auf ein Drittes zwischen diesen Teilen stoßen sollte; denn das Dritte ist ja eben das Ganze, das durch die Analyse in seine Teile aufgelöst wird. — Aber wenn die Analyse auch nie zu einem Dritten zwischen den Teilen kommt, so geht sie doch von einem Dritten zwischen den Teilen aus; und wir werden darum richtiger sagen: tertium si datum, tertium inter duo contradictoria non datur. Dieser dem analytischen principium tertii inter duo contradictoria exclusi selbst kontradiktorisch entgegengesetzte Grundsatz ist nun aber offenbar das Prinzip aller reduktiven oder dialektischen Synthesis.

---

1) Dazu und zu dem folgenden vgl. die Erörterung der Inaugural-Dissertation: „Nempe proprie dicendum esset: ab aliquibus abstrahere non aliquid abstrahere. Prius denotat, quod in conceptu quoddam ad alia quomodocumque ipsi nexa non attendimus, posterius autem, quod non detur, nisi in concreto et a coniunctis separetur". (§ 6.)

Mit dieser Synthesis ist uns jetzt die Möglichkeit gegeben, die Abstraktion, die durch die Analyse des Denkens entstanden war, wieder rückgängig zu machen und die konkrete Einheit des Bewußtseins, von der jede Analyse ausgehen muß, für den Gedanken wieder herzustellen.

c) Die dialektische Synthesis als Prinzip aller konkreten Erkenntnis.

Nach dem Satz des Widerspruchs denken wir, soviel ist klar geworden, die analytische Einheit abstrakter Begriffe, nach dem Prinzip der dialektischen Synthesis die synthetische Einheit des konkreten Ganzen, in dem die nach dem S. d. W. abstrahierten Teilvorstellungen, als in einem Dritten, ursprünglich verbunden sind. Solange wir ein abstractum (A) denken, denken wir alles, mit dem es in Wirklichkeit verbunden ist, als non A, d. i. als etwas, was wir nicht denken und nach dem Satz des Widerspruchs garnicht denken dürfen. Hier liegt die Schranke alles abstrakten, und da wir nur abstrakt denken können, unseres Denkens überhaupt. Denn wenn wir dieses non A auch nicht denken, so ist es doch ebenso positiv wirklich, wie das A, in dessen Begriff wir von ihm abstrahieren.

Nun können wir ebenso, wie wir das A von allem non A abstrahiert haben, umgekehrt auch das Positive, das in non A blos negativ (als nicht A seiend) gedacht wird, von der unmittelbaren Wirklichkeit (= X) absondern. Dies Positive soll dann B heißen. Es ist aber nicht genug jetzt A zu B hinzuzudenken, um für das Bewußtsein die ursprüngliche Einheit wiederherzustellen. Denn A wurde ja nicht nur von dem abgesondert, was selbst wieder abgesondert (als B, nicht non B) gedacht wird, sondern auch und vor allem von dem, in dem alles, was man nur abgesondert denken mag (A, B u. s. f. ins Unendliche), ursprünglich verbunden ist, was also selbst nicht mehr abgesondert gedacht werden kann (= X). Die Abstraktion macht man deshalb auch damit noch nicht rückgängig, daß man die abstrahierten Stücke in Gedanken wieder zueinander hinzutut. Denn sie wurden ja garnicht voneinander, sondern von der unmittelbaren Wirklichkeit = X (als dem non A bezw. non B) abstrahiert. In B denken wir nämlich, was den Inhalt des Begriffs betrifft, allerdings mehr als in non A — denn non A bedeutet nichts als die bloße (logische) Verneinung von A, B dagegen ein bestimmtes und positives

Etwas —; an Umfang reicht aber umgekehrt non A über B hinaus, und unter non A fällt nicht nur B, sondern auch das konkrete Ganze (= X), das in seine Teile A und B aufgeteilt wurde. Denn alles B ist zwar — non A, aber nicht alles non A ist B: X ist so non A, und doch nicht B, also weder A noch B, sondern ein Drittes, in dem beide und zwar synthetisch enthalten sind. Die ursprünglich konkrete Wirklichkeit stellen wir also für den Gedanken erst dann wieder her, wenn wir A mit allem non A vereinigen, d. i. aber, wenn wir die abstrahierten Teilvorstellungen — A, B u. s. f. ins Unendliche — in derselben konkreten Wirklichkeit als in ihrem Dritten (medium *μεταξύ*) wieder verbunden denken, von der sie durch Abstraktion entstanden sind. — —

Um diese naturgemäß äußerst abstrakten Verhältnisse durch ein konkretes Beispiel dem Verständnis etwas näher zu bringen, denke man wieder an das Urteil: die Rose ist rot. Hier betrachten wir einen Gegenstand zunächst nur als Rose (Rosa canina), sehen also von allem ab, womit er in Wirklichkeit innerlichst verwachsen ist, und denken an ihm nur, was in dieser Abstraktion notwendig mit enthalten ist (daß die Rose eine Pflanze ist, daß sie bald rot, bald weiß blüht, usw. ins Unendliche). Von demselben Objekt abstrahieren wir ebenso das Merkmal „rot" — und auch hier sehen wir von allem ab, mit dem verbunden es doch allein wirklich sein kann.

Nun genügt es aber nicht, den einen Begriff zu dem andern hinzuzudenken, um die Abstraktheit des Bewußtseins wieder aufzuheben. — Denn im analytischen Urteil „einige Rosen sind rot" (oder auch „einiges Rote ist Rose") verbinde ich beide Abstrakta zur Einheit, und trotzdem wird durch diese Einheit — da sie selbst analytisch, mithin abstrakt ist — nichts Konkretes oder Bestimmtes gedacht. Erst in dem synthetischen Urteil: „die (nämlich diese bestimmte) Rose ist rot", werden die von der ursprünglichen Wirklichkeit abstrahierten Merkmale (der Rosenhaftigkeit und Röte) wieder in eben der Wirklichkeit als in einem Dritten vereinigt, von der sie abstrahiert wurden, und wir denken jetzt kein leeres Abstraktum, sondern einen bestimmten Gegenstand. Der Grundsatz, den unser Denken befolgen muß, wenn es seine Abstraktion aufheben und die konkrete Wirklichkeit mit seinen Begriffen erreichen soll, besteht somit darin, das nach dem Prinzip der Analysis (dem S. d. W.) von der konkreten Wirklich-

keit abstrahierte A und B wieder in ihr als in einem Dritten vereinigt zu denken. Wir müssen also den Weg, den wir bei der Abstraktion gegangen sind, zurückgehen, um durch Synthesis wieder zu der konkreten Realität zu gelangen, von der das abstrahierende Denken ursprünglich ausgegangen war.

Zu Grunde liegt die synthetische Einheit des Bewußtseins in der unmittelbaren und konkreten Anschauung. Das Zweite ist die Analyse des diskursiven Denkens, das die gegebene Einheit nach dem S. d. W. in ihre Teilvorstellungen — die abstrakten Begriffe — auflöst. Die reduktive und dialektische Synthesis ist das Dritte und vereinigt diese Teilvorstellungen im synthetischen Urteil wieder zu der ursprünglichen und konkreten Einheit des Bewußtseins.

Das Wesen der konkreten Erkenntnis besteht mithin in der Reduktion unserer Abstraktion durch die ihr entgegengesetzte Synthese, und darum ist das Prinzip dieser Erkenntnis dem Grundsatz der Abstraktion gerade entgegengesetzt. Für das abstrahierende Denken gilt der S. d. W. allerdings ohne Ausnahme, und es ist richtig, daß unser abstraktes Denken diesem Prinzip nicht zuwider sein kann, ohne sich selbst zu vernichten. Die Synthesis, die den Weg dieser Analysis wieder zurückgeht, hebt aber die schrankenlose Gültigkeit dieses Satzes auf, und geht gerade auf das Dritte, das für das analytische Denken ausgeschlossen ist. „Im analytischen Urteil bleibe ich bei dem gegebenen Begriff, um etwas von ihm auszumachen. In synthetischen Urteilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben im Verhältnis zu betrachten, welches daher niemals, weder ein Verhältnis der Identität noch des Widerspruchs ist. Also zugegeben: daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem anderen synthetisch zu vergleichen; so ist ein Drittes (Medium) nötig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann.“ (Kr. d. r. V. A 155.) Das Prinzip der reduktiven oder auch dialektischen Synthesis ist also ebenso der Grundsatz der konkreten (transzendentalen) Logik oder der Dialektik[1]), wie der S. d. W. der der abstrakten Logik oder der Analytik.

---

1) Vgl. Kr. d. r. V. B 21: „das Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chymiker, welches sie manchmal den Versuch der Reduktion

Wir haben das Wesen der dialektischen Synthesis, soweit es für unseren Zweck nötig war, bestimmt und müssen jetzt zu dem zweiten Teil unserer Aufgabe übergehen und untersuchen, in welchem Umfang Kant dieses Prinzip als logischen Grundsatz aufgestellt und in welchen Stücken er es befolgt hat. Nun ist aber die Kantische Philosophie keineswegs so eindeutig, daß man sich nur auf den Wortlaut zu berufen brauchte, um jeden Zweifel an der Richtigkeit der Interpretation auszuschließen. Denn der Sinn des Wortlautes ist gerade das Strittige.

Diese Schwierigkeit hat darin ihren letzten Grund, daß man die Eigenart eines Dinges überhaupt immer nur durch ein Anderes und nicht durch es selbst verstehen kann: entweder durch die Ursache, aus der es hervorgeht, oder durch die Wirkung, die ihm zwar folgt, aber doch in ihm gewissermaßen schon enthalten ist. So kann man auch die Kantische Philosophie entweder aus der Philosophie erklären, die ihr als Bedingung der Möglichkeit hervorgeht, mithin durch historische Ableitung oder durch die Wirkung, die sie in der Folge ausübte. Im ersten Fall wird einem leicht gerade das Neue und Charakteristische, wodurch sich Kant von seinen Vorgängern unterscheidet, entgehen, und in diesen Fehler verfallen wohl auch alle die, welche Kant im Sinne einer dogmatischen Metaphysik oder auch eines empirischen Psychologismus auffassen, so wenig es geleugnet werden kann, daß Wolffsche Elemente ebenso wie Hume'sche in der Kritik anzutreffen sind. Legt man wieder der Interpretation die Wirkung zu Grunde, welche die Kritik durch das Neue in ihr auf die Zeitgenossen übte, und die bei Fichte, Schelling und Hegel zu Tage tritt, so dürfte man schwerlich der Gefahr entgehen, Kant Ideen unterzuschieben, von denen er selbst kaum etwas gewußt hat. Es gibt da kein anderes Mittel zwischen der Skylla blos historischer Erklärung und der Charybdis willkürlicher Konstruktion hindurchzukommen als den Versuch der Vereinigung beider Methoden.

Da wir es nun hier mit einem Prinzip zu tun haben, das in der Kantischen Philosophie selbst zwar noch nicht zu völlig selbstständiger Entwicklung gelangt, aber doch in ihr schon, wie das Samenkorn in der Frucht, enthalten ist, so wird es doppelt not-

---

nennen, viel Ähnliches. Die Analysis des Metaphysikers schied (in der transzendentalen Analytik) die reine Erkenntnis a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente. Die Dialektik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit." (vgl. oben S. 3).

wendig sein, auch auf die Hüllen zu achten, in die dieser Keim bei Kant eingewickelt ist.

Wir werden deshalb jetzt zunächst einen Blick werfen auf den Kreis jener dogmatischen Begriffe, die an sich mit dem Prinzip der Synthesis nichts gemein haben, ja sogar in einem gewissen Gegensatz zu ihm stehen, aber in dem Ganzen der Kantischen Philosophie so untrennbar mit dem Übrigen verbunden sind, daß es unmöglich ist, das Eine ohne Rücksicht auf das Andere zu verstehen. Kant selbst hat nun den Unterschied seiner Philosophie von dem bisher beliebten metaphysischen Dogmatismus darin gesetzt, daß er von der Synthesis der Begriffe handle, während man sich bisher mit ihrer bloßen Analysis (d. i. Definition) begnügt habe.[1]) Es sind also die analytischen Stücke der Kantischen Lehre, mit denen wir uns zunächst zu beschäftigen haben und die wir in ihrer historischen Bedingtheit erkennen müssen, wenn wir die Sphäre des eigentlich Kantischen in der Kritik, und das ist das Synthetische, rein und unvermischt erhalten wollen.

II. Die analytischen Elemente der Kantischen Philosophie.

Die heftige Polemik der Kritik gegen alle dogmatische Philosophie ist geeignet, die Unabhängigkeit Kants von der Schulmetaphysik seiner Zeit größer erscheinen zu lassen, als es der Wahrheit entspricht. Man darf sich hier nicht durch das Verwerfungsurteil, das Kant später über seine vorkritischen Schriften gefällt hat, beirren lassen. Ist es doch, wie Windelband überzeugend gezeigt hat („die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich," Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. 1876), unbestreitbar, daß in der Kritik Untersuchungen und Reflexionen aus sehr verschiedenen Stadien der Kantischen Entwickelung ihre Verwertung gefunden haben. Wir brauchen hier nur an die Inauguraldissertation zu erinnern, deren enge Verwandtschaft mit der transzendentalen Ästhetik niemandem entgehen kann.[2])

---

1) Kr. d. r. V. A 14 = Proleg. S. 273 (Ak.); A 82 = Proleg. § 39 Anm.
2) Vgl. Windelband a. a. O. und Lehrbuch § 382.

Aber selbst von den früheren Schriften Kants wird es kaum eine geben, deren Ergebnisse nicht in die Kritik mit oft fast wörtlicher Anlehnung herübergenommen worden sind. Die Erörterungen der „Negativen Größen“ vom Jahre 1763 über den realen Widerstreit finden sich Kr. d. r. V. A, 264 f. und 273 f. wieder (vgl. auch „Met. Anfangsgr.“ S. 478 Ak.), und in der Widerlegung der Gottesbeweise ist der „Einzig mögliche Beweisgrund vom Dasein Gottes“ (1762) verwendet (vgl. A 596—602 mit „Beweisgrund“ III, Ak. S. 155 ff.) Vieles stammt auch aus den Reflexionen und Randbemerkungen zu den Baumgartenschen Lehrbüchern, die Kants Vorlesungen zu Grunde lagen: So entspricht z. B. Kr. d. r. V. § 12 den „Vorlesungen über Metaphysik“ (Poelitz ed. 1827) S. 77 ff. ad Baumgarten Metaphysik §§ 56, 72, 79.[1]) Anderes bezieht sich wieder auf den Kantischen Briefwechsel. So behandelt beispielsweise der § 7 der zweiten Auflage Einwürfe, die Lambert und Mendelssohn in ihren Briefen an Kant gegen die Inauguraldissertation erhoben hatten (vgl. Ak.-Ausg. Bd. X, No. 57 v. Lambert und No. 59 v. Mendelssohn).[2]) — Und solcher Übereinstimmungen mit den vorkritisch genannten Schriften ließen sich noch viele aufweisen; aber es genügen schon die herausgegriffenen Beispiele, um zu zeigen, wie eng die Kritik mit Kants früherem Denken verwachsen ist.

Noch deutlicher wird dies, wenn man die Terminologie der Kritik betrachtet. Kant hat sich nachdrücklich und wiederholt gegen den Vorwurf verwahrt, eine neue philosophische Sprache eingeführt zu haben: „Neue Worte zu künsteln ist eine kindische Bemühung, sich unter der Menge, wenn nicht durch neue wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen“. (Kr. d. prakt. V. Ak. S. 10. Vergl. Met. d. S. Ak. S. 206, Kr. d. r. V. A 312, 324, 710 und Ak.-Ausg. X, No. 184, 187.) Kant kleidet seine neuen Gedanken durchaus in die Formen der alten Schulsprache, und er weist ausdrücklich darauf hin, wie schwer es für ihn gewesen sei, das Neue, was er zu sagen hatte, in den alten Begriffen auszudrücken. Die Kritik setzt bei ihrem Leser daher vollkommene Vertrautheit mit den Begriffen der Wolff-Baumgartenschen Schulmetaphysik voraus — und will man wissen, was

1) Der Schluß der transzendentalen Analytik (A 289—92) stimmt ferner überein mit Poelitz S. 21 ad Baumgarten § 7. 8. 46. 47; — Kr. d. r. V. A 571 ff. (der Abschnitt vom transzendentalen Ideal) mit Poelitz S. 76 ad Baumgarten § 344.

2) Auch der berühmte § 11 ist Resultat einer brieflichen Diskussion. Vgl. die Briefe an und von Joh. Schulz, Ak.-Ausg. No. 190—202. S. unten 53.

Kant in seiner veralteten, heute fast unverständlich gewordenen Sprache hat sagen wollen, so bleibt einem nichts übrig, als wieder „den lieben Baumgarten“ aufzuschlagen: Dort wird man fast von jedem Begriff, den Kant in der Kritik braucht, die präzise und ausreichende Definition finden. Eben deshalb konnte sich Kant für seine Zeit auch der Aufgabe für enthoben halten, seine Begriffe erst noch ausführlich zu erklären, während wir heute solche Definitionen in der Kritik sehr vermissen. In der Baumgartenschen Metaphysik liegt also der Schlüssel für das Verständnis der Kantischen Terminologie. Man muß nur die wichtigsten Kantischen Begriffe mit ihren Wolffschen oder Baumgartenschen Definitionen versehen, und man hat den besten Kommentar, der sich zu Kant nur wünschen läßt.[1] Es ist hier nicht der Ort, eine solche „Clavis kantiana“ in systematischer Vollständigkeit zu liefern. Es ist genug, wenn wir an einzelnen Beispielen zeigen, wie sehr Kant in seinem Begriffssystem von der dogmatischen Metaphysik seiner Zeit abhängig ist.

1. „Die Quellen der Erkenntnis“.

Wenn der moderne Leser im kantischen Text von den „Quellen der Erkenntnis“ liest, so ist er zuerst versucht, an den psychologischen Ursprung derselben zu denken. Er kann freilich nicht ahnen, daß „Quelle“ die Übersetzung des Lateinischen Principium sein soll. Bei Wolff, „Vernünftige Gedanken von Gott“ usw. Bd. 2 § 39 kann er aber lesen: „Im Teutschen habe ich kein bequemes Wort finden können, dadurch ich das Wort Principium hatte ausdrücken können. Daher habe ich eines in uneigentlichem Verstande, nemlich das Wort „Quelle“ gebrauchen müssen“. Diese Übersetzung bleibt maßgebend auch für Baumgarten:

Baumgarten Met. § 307:[1] Quod continet rationem alterius, eius est PRINCIPIUM.[2] Depen-

1) Wir zitieren nach der Editio V (1763).
2) Die Quelle.

Deutsche Übers. v. G. Meier[1] § 216: „Dasjenige, was den Grund eines andern in sich enthält, ist

1) Zitiert nach der „Neuen von Joh. Aug. Eberhardt besorgten Ausgabe“. Halle 1783.

1) Es soll hier auf die Dissertation v. Poppe „Alxd. Gottl. Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannten Handschrift der Ästhetik Baumgartens,“ Münster 1907, hingewiesen werden.

dens a principio PRINCIPIATUM[1]) est. § 311: Principium possibilitatis PRINCIPIUM ESSENDI;[2]) Principium cognitionis PRINCIPIUM COGNOSCENDI[3]) dicitur.

1) Das Abgeleitete.
2) Quelle der Möglichkeit.
3) Erkenntnis-Quelle.

die QUELLE desselben (principium), und was in der Quelle gegründet ist, ist das ABGELEITETE (principiatum). Die Quelle eines Dinges kann entweder die Quelle seiner Möglichkeit (principium essendi) oder der Erkenntnis, die ein Ding von demselben hat, sein und wird die ERKENNTNISQUELLE (principium cognoscendi) genennt."

Und damit vergleiche man nun in der Kritik Stellen, wie die folgenden: (Kr. d. r. V. A 315) „Wer die Begriffe der Tugend aus der Erfahrung schöpfen, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnisquell machen wollte . . . , ." oder A, 38: „Zeit und Raum sind zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raum und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel gibt" (wozu zu vergleichen ist: z. B. A 25, „Die transzendentale Erörterung ist die Erklärung eines Begriffs, als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischen Erkenntnisse a priori eingesehen werden können"). — Erst wenn man sich im Geiste das deutsche „Erkenntnisquell" wieder ins lateinische principium cognoscendi zurückübersetzt hat, kann man verstehen, was Kant hier eigentlich meint.

2. „Das Ding an sich".

Ebenso dürfte man es dem deutschen Worte ‚Ding' schwerlich ansehen, daß damit das lateinische ENS bezw. das griechische ὄν gemeint ist. Nun beweist aber schon der deutsche Titel der Wolffschen Metaphysik „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" — das ist soviel wie Theologia, Kosmologia, Psychologia, Ontologia rationalis — diesen uns heute nicht mehr geläufigen Wortgebrauch. Und dementsprechend heißt es bei Baumgarten:

Met. § 61: Possibile qua existentiam determinabile est ENS.[1])

1) Ein Ding.

Meier, § 46: „Ein DING (Ens) ist das mögliche, insoferne es in Absicht der Wirklichkeit bestimmt werden kann.

Ferner:

Wolff, Ontologia § 134: ENS dicitur, quod existere potest, hinc quod possibile est, ens est.

Wolff, Vernünftige Gedanken § 16: „Alles, was sein kann, es mag wirklich sein oder nicht, nennen wir ein DING.

Während wir nun heute bei dem Wort Ding eher an einen „Gegenstand“ oder eine „Sache“ denken, werden in der Schulsprache jener Zeit diese Begriffe streng voneinander unterschieden:

Baumgarten-Meier § 8: „Was nicht nichts ist, was vorgestellt werden kann, was keinen Widerspruch enthält, was nicht A und nicht-A zugleich ist, ist ETWAS, MOEGLICH und eine SACHE (aliquid, possibile, res).“

Dieser Definition entsprechend übersetzt Kant auch Realität mit „Sachheit“ (Kr. d. r. V. A 143). Was dagegen Gegenstand ist, lehrt Baumgarten, § 312:

Relatorum principium TERMINUS RELATIONIS,[1]) dependens vero SUBIECTUM RELATIONIS[2]) dicitur.

§ 344: Si ens concipitur ut determinabile MATERIA EX QUA,[3]) in ipso determinationis actu MATERIA CIRCA QUAM (obiectum, subiectum occupationis),[4]) facta determinatione MATERIA IN QUA, et haec cum materia ex qua SUBIECTUM vocatur.

1) Der Grund.

2) Der Gegenstand der Verhältnis.

3) Der Stoff, der Zeug.

4) Der Gegenstand.

Meier § 245: Wenn ein Ding betrachtet wird: 1.) als etwas, welches bestimmt werden kann, so ist es der STOFF (materia ex qua), 2.) indem es bestimmt wird, so ist es der GEGENSTAND (materia circa quam, objectum, subjectum occupationis), 3.) nachdem die Bestimmung geschehen, die MATERIE IN WELCHER DIE BESTIMMUNGEN SIND (materia in qua); die erste und dritte werden auch ein SUBJECT genannt.

(Diese Stellen sind übrigens vorzüglich kommentiert bei Kant, „Vorles. über Metaph.“ Poelitz, S. 76 ff.)

Es läßt sich nicht verkennen, welche Bedeutung diese Definitionen für das richtige Verständnis vieler Kantischer Lehren haben

muß. So erscheint der Begriff vom „Ding an sich“ gleich in einem besseren Licht, wenn man weiß, daß darunter nicht ein an und für sich seiender Gegenstand der Erkenntnis, sondern das ENS PER SE[1]) (Baumg. § 15 und 307 = Meier § 15 und 217), also wie wir uns heute ausdrücken würden, das absolute Sein gemeint ist. Man kann sehr wohl den Gegenstand der Relation, welche die Erkenntnis ausmacht (das subjectum relationis bezw. occupationis), in seiner selbständigen Realität leugnen, und doch ein, nicht Gegenstand seiendes Sein mit Fug annehmen. Denn die Relation selbst muß ja doch sein, und nur wenn eine Relation ist, ist etwas als ein Gegenstand, d. h. als ein relatives, bedingtes.

3. „Transzendental“ und „a priori.“

Was unter transzendental zu verstehen ist, läßt sich am besten daraus erkennen, daß philosophia transcendentalis in der Schulsprache nichts als die lateinische Übersetzung von *ὀντολογία* ist: „Vorl. über Metaph.“ S. 18. „Die Transzendentalphilosophie wird gewöhnlich Ontologie genannt, sie handelt von den Dingen überhaupt.“ „Fortschr. d. Metaph.“ Vorrede: „Die Ontologie (als Teil der Metaphysik) wird Transzendentalphilosophie genannt.“ Und ebenso Proleg. Ak. S. 279, Kr. d. r. V. § 12 (B 113 f.) und A 290.

Transcendentalis ersetzt eben das fehlende Adjektiv von ens, bezw. Ding, bedeutet also nichts anderes als essentialis oder wesentlich (zu essentia Wesen). Daß diese Gleichung stimmt, beweisen folgende Stellen aus Baumgarten:

§ 98: Consensus essentialium est PERFECTIO (essentialis) TRANSCENDENTALIS[1]), affectionum ACCIDENTALIS.[2])

1) Wesentliche.

2) Innere ausserwesentliche Vollkommenheit.

Meier § 77: „Die Zusammenstimmung der wesentlichen Stücke ist die WESENTLICHE VOLLKOMMENHEIT (perfectio transcendentalis), die der Affektionen aber die ACCIDENTELLE (perfectio accidentalis).“

Ferner:

§ 73: TRANSCENDENTALITER UNUM,[1]) cuius determinationes sunt inseparabiles per se.

1) Wesentlich eins.

Fehlt bei Meier. „Wesentlich eins ist etwas, dessen Bestimmungen absolut untrennbar sind.“

1) Vergl. unten S. 31.

Transzendental ist also alles, was zum Wesen eines Dinges (essentia entis) gehört. Das Wesen eines Dinges ist nun zwar dessen innere Möglichkeit, aber darum noch nicht das Dasein desselben (existentia Bgt. § 53): „Wesen ist das erste innere Prinzip alles dessen, was die Möglichkeit eines Dinges ausmacht," sagt Kant (Met. Anfangsgr. der N.) und folgt damit nur der alten Baumgartenschen Definition (§ 40): possibilitas alicuius interna est eius ESSENTIA (Wesen).

Natur ist dagegen „das erste innere Prinzip alles dessen, was zum Dasein (existentia) eines Dinges gehört" (cf. Proleg. § 14). Die Erkenntnis des Daseins eines Dinges heißt aber metaphysisch und ist, als solche, aller transzendentalen Erkenntnis (des Wesens der Dinge) entgegengesetzt.

Diese Unterscheidung wurde in den Schulen durchaus festgehalten, und bei Baumgarten wird bestimmt:

§ 89: VERITAS METAPHYSICA[1]) (realis, objectiua, materialis) est ordo plurium in uno, VERITAS in essentialibus et attributis entis TRANSCENDENTALIS.[2])

1) Die metaphysische Wahrheit.
2) Die notwendige metaphysische Wahrheit.

Meier § 68: „Die METAPHYSISCHE WAHRHEIT (veritas metaphysica) ist die Übereinstimmung eines Dinges mit den allgemeinen Erkenntnisgründen. — Insofern es sich um die wesentlichen Stücke und Eigenschaften eines Dinges handelt, ist es eine UNBEDINGTE METAPHYSISCHE WAHRHEIT.

Warum transzendental hier mit „notwendig metaphysisch" wiedergegeben ist, wird man verstehen, wenn man sich der folgenden Kantischen Erörterungen erinnert. „Metaph. Anfangsgr." Vorr.: „Das Wort Natur bezeichnet schon eine Ableitung des Mannigfaltigen, zum Dasein der Dinge gehörigen aus ihrem inneren Prinzip. Denn dieses Wort führt schon den Begriff von Gesetzen, dieser aber den Begriff der Notwendigkeit aller Bestimmungen eines Dinges, die zu seinem Dasein gehören, bei sich." Wenn alles, was zur Natur eines Dinges gehört, weil es „die Ableitung des Daseins aus dem Wesen" betrifft, metaphysisch heißt, so ist andererseits transzendendal das, was diese zum Dasein eines Dinges notwendigen Bestimmungen — allererst möglich macht: transzendental ist somit der Grund der Notwendigkeit des Metaphysischen. In diesem Sinne sagt Kant (a. a. O. Ak. S. 460): „Die

Metaphysik kann entweder unbestimmt in Ansehung der Natur dieses oder jenen Dinges von den Gesetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt **möglich** machen, handeln und ist alsdenn transzendental, oder sie beschäftigt sich mit einer besonderen Natur dieser oder jener Art Dinge, und dann muß eine solche Wissenschaft Metaphysik der Natur heißen." Ebenso Proleg. Ak. S. 279: „Die Transzendentalphilosophie geht vor aller Metaphysik notwendig vorher und macht die Möglichkeit der letzteren aus" (vgl. ferner Kr. d. r. V. A 844 u. ö.).

Wenn nun „die Ableitung des Mannigfaltigen zum Dasein der Dinge gehörigen aus ihrem inneren Prinzip" das eigentlich Metaphysische ausmacht, sie sieht man, weshalb mit diesem Begriff bei Kant der des a priori übereinkommen muß. Denn etwas „a priori erkennen heißt eben nichts anderes, als es aus seiner Möglichkeit erkennen" (Met. Anfangsgr. a. a. O.). Und aus der angeführten Bestimmung des Metaphysischen folgt unmittelbar, daß „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit dann sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori sind" (Kr. d. r. V. B 4).

Ferner ist auch jedes Gesetz eine metaphysische und darum auch apriorische Erkenntnis; denn Gesetz ist die „Notwendigkeit aller Bestimmungen eines Dinges, die zu seinem Dasein gehören" (oder allgemein: „Prinzip der Notwendigkeit dessen, was zum Dasein gehört") Met. A. d. N. a. a. O.

Die Begriffe „a priori", „Gesetz", „Notwendigkeit" und „Natur", die Kant unter dem allgemeinen Titel des „Metaphysischen" zusammenzufassen pflegt, gehen also auf das bloße Dasein der Dinge. Der Grund der Notwendigkeit dieses Daseins heißt dagegen transzendental und dieser Begriff ist von allem Metaphysischen unterschieden, wie die Wirklichkeit von der Möglichkeit (existentia est complementum essentiae!), wie der Grund von der Folge. Die Gesetze der Natur machen darum auch den Inhalt der Metaphysik aus, die Erklärung dieser Notwendigkeit ist dagegen die Aufgabe der Transzendentalphilosophie, und „die Frage: wie ist Natur selbst möglich? der höchste Punkt aller transzendentalen Philosophie" (Proleg. § 36).

Deshalb wird von Kant auch die Erkenntnis des Grundes der Möglichkeit einer apriorischen (= metaphysischen) Erkenntnis durchweg transzendental genannt:

Kr. d. r. V. A 12: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer

Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt."

A 56: „Es darf nicht jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich seien, **transzendental** — das ist die Möglichkeit der Erkenntnis a priori — genannt werden."

B 150: „Der Grund der Möglichkeit der Erkenntnis a priori ist **transzendental.**"

A 25: „Transzendentale Erörterung ist die Erklärung eines Begriffs als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann." Dagegen ist „die Erörterung metaphysisch, wenn sie das enthält, was den Begriff als a priori gegeben dartut" (B 36).

B 151: „Transzendental ist die Synthesis (speciosa) nicht blos, weil sie selbst a priori vorgeht, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntnisse a priori begründet." Vgl. noch B 152.

Als die ausreichende Definition des Begriffs „transzendental" dürfen wir also aufstellen: Transzendental ist ein Sein, sofern es die Möglichkeit eines Daseins, d. i. seine Notwendigkeit begründet. Principium possibilitatis internae entis — qua existentiam determinati — transcendentale vocatur. Erst wenn man diesen allgemeinen Gebrauch von transzendental in der Sprache jener Zeit kennt, wird man in der Kritik die Anwendung dieses Begriffes auf den spezifischen Fall der Erkenntnis ganz verstehen. Aus dem zufälligen Zusammenhang, in dem sich dieses Wort hier und da vorfindet, dürfte es dagegen schwer sein, auf den ganzen Umfang, den dieser Begriff bei Kant hat, zu schließen.

4. Die „Erkenntnisvermögen".

Erkenntnisvermögen wird bei Baumgarten folgendermaßen definiert:

§ 519: Anima mea cognoscit quaedam, ergo habet FACULTATEM COGNOSCITIVUM[1]) i. e. quaedam cognoscendi (intellectum latius dictum).

Für die Interpretation der Kritik wird namentlich die Parenthese wichtig. Denn die Kantische Definition: „Verstand ist all-

---

1) Vermögen zu erkennen.

gemein zu reden das Vermögen der Erkenntnisse," die sonst allen Angaben der Kritik widerspricht, läßt sich nur verstehen als die wörtliche Übersetzung des obigen intellectus latius dictus est facultas quaedam cognoscendi. [1])

Um nun in übersichtlicher Weise zu zeigen, wieweit Kant in der Einteilung und Bestimmung der einzelnen Erkenntnisvermögen der Baumgartenschen Metaphysik folgt und wo er von ihr abweicht, stellen wir die wichtigsten diesbezüglichen Stellen in einer Tafel gegenüber.

Tafel der Seelenvermögen bei

Baumgarten: animae facultates	Kant: „Seelenvermögen"
A. COGNOSCITIVA FACULTAS	A. „ERKENNTNIS-VERMOEGEN" K. d. U. LVI
a. INFERIOR — id est FACULTAS obscure confuseque seu indistincte aliquid cognoscendi — „das untere Erkenntnisvermögen" § 520.	a. „UNTERE ERKENNTNIS-VERMOEGEN" von den oberen unterschieden als „solche, die keine Autonomie enthalten", R. V. A 130, K. d. U. C. LVI f., 243. Gegen „die Unterscheidung der Leibniz-Wolffschen Schule" wird R. V. § 8 I u. ö. polemisiert.
1. SENSUS „der Sinn" i. e. facultas sentiendi „das Vermögen zu empfinden" § 535.	1. „der SINN (auch Sinnlichkeit) ist das Vermögen der Empfindung" R. V. A 50 u. 233: „Empfindung ist die Materie der Sinne."
SENSUS repraesentat vel INTERNUS statum animae meae „der innere Sinn stellt den Zustand meiner Seele vor."	Der INNERE SINN „vermittels des inneren Sinns schauen wir unseren inneren Zustand an." R. V. A 33.
vel SENSUS EXTERNUS die äußeren Sinnen „das Vermögen äußerlicher Empfindungen" ibid.	Der AEUSSERE SINN „vermittels des äußeren Sinnes stellen wir uns Gegenstände als außer uns vor." R. V. A 22.
2. PHANTASIA „Einbildungskraft": est facultas imaginandi	2. die EINBILDUNGSKRAFT „ist das Vermögen, einen Gegen-

1) Vgl. R. V. A, 130: „Die weitläuftige Benennung des Verstandes überhaupt" zu S. 27.

res, quae olim praesentes fuerunt, dum imaginor absentes.

stand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.“ R. V. B 151.

3. PERSPICACIA „Scharfsinn, Witz.“ 4. MEMORIA „Gedächtnis.“ 5. FACULTAS FINGENDI „Dichtungsvermögen.“ 6. PRAEVISIO „Vorsehungsvermögen“ §§ 572—605.

Bei Kant keine *spezifischen* Erkenntnisvermögen, vielmehr ist 3. „das Spezifische des Mutterwitzes die U.-K.“ (R. V. A 133). 5. „das Vermögen der Dichtkunst ist eigentlich nur ein Talent der Einbildungskraft.“ 4. und 6. gehören zur Anthropologie und nicht zur Kritik. (vgl. Ak.-Ausg. Bd. VII 182ff. u. 185ff.)

7. IUDICIUM („Beurteilungsvermögen“) est habitus res diiudicandi i. e. perfectionem et imperfectionem rerum percipiendi. § 606.

„Die Vermögen der Seele werden durch Übung (exercitus) zu Fertigkeiten (habitus)“ § 607. Das Vermögen zu urteilen wird also „erst durch Übung zur Fertigkeit, d. i. zur Urteilskraft (iudicium)“ § 577.

Unter „iudicium“ fällt die „Kritik“ (§ 607) CRITICA als ars diiudicandi (vgl. unten S. 32).

7. Die URTEILSKRAFT — gehört zu den oberen Erkenntnisvermögen — „ist das Vermögen zu urteilen“ K. d. U. § 130.

„Die Urteilskraft ist ein besonderes Talent, das nur geübt sein will.“ R. V. A 133.

„Es versteht sich von selbst, daß für die U.-K. in der *Doctrin* kein besonderer Teil sei, weil in Ansehung derselben die *Kritik* statt der Theorie dient.“

α) IUDICIUM de praevisis futuris PRACTICUM.

α) Die Urteilskraft ist entweder „*praktisch*“ — „bestimmend,“ denn sie bestimmt „durch die Begriffe des Guten und Bösen dem Willen zuerst ein Objekt“. Pr. V. Ak.-A. S. 67 ff. (V. d. Typik d. r. pr. U.-K.)

β) de aliis THEORETICUM vocatur § 606.

β) Oder „theoretisch“ — „reflektierend“ K. d. U. § 74—77. — Im Schematismus ist die Urteilskraft auch *theoretisch*-bestimmend, deshalb steht sie im Ab-

schnitt der „transzendentalen Doctrin der U.-K.“

8. PRAESAGATIO „Vermögen das Zukünftige zu erwarten.“ § 610 ff.

8. Fehlt.

9. FACULTAS CHARACTERISTICA — „Bezeichnungsvermögen“: est facultas signa cum signatis repraesentando conjugendi; est:

α) vel COGNITIO SYMBOLICA,

β) vel INTUITIVA. § 619 ff.

9. „Die SYMBOLISCHE ist nur eine Art der INTUITIVEN Vorstellungsart. Letztere kann in die schematische und symbolische eingeteilt werden. Beide sind Darstellungen (exhibitiones), nicht bloße CHARAKTERISMEN d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen.“ K. d. U. C 255.

b) cf. p. 25 SUPERIOR — id est FACULTAS distincte quid cognoscendi.

b) „OBERE ERKENNTNIS-VERMOEGEN.“ „Solche, die eine Autonomie enthalten“ K. d. U.-K.C LVI und 243 „sowohl verworren als deutliche Erkenntnis“ ibid. 48.

𝔄) generatim INTELLECTUS.

𝔄) „Allgemein zu reden der VERSTAND“: „Es gibt zwei Stämme menschlicher Erkenntnis Sinnlichkeit und Verstand“ R. V. A 16, 51, 218 u. ö.[1])

repraesentatio rei per intellectum est eius CONCEPTIO „verstehen oder begreifen.“ § 632.

„Verstand ist das Vermögen der Begriffe.“ R. V. A 68, 126, 159 K. d. U.-K.C XLIV, 48 ff. u. ö.[2])

„Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen.“

quae plures vividioresque notas habet, quam aliae distinctae, erit PERCEPTIO PURIOR „einer einere Vorstellung.“ § 634.

„REIN ist eine Vorstellung, wenn ihr keine Empfindung beigemischt ist.“ R. V. A 10. „Jede Erkenntnis, die mit nichts-Fremdartigen vermischt ist.“ A 11.

1) Vgl. oben S. 25 Anm.

2) Vgl. Schopenhauer „Welt als Wille etc.“ B. I, § 3!

(Maior) perfectio intellectus notas intensive distinctas formandi est INTELLECTUS PURITAS „ein reiner Verstand.“ § 637.	„Der Verstand enthält alle ursprünglichen reinen Begriffe der Synthesis ins ich und ist auch nur um derentwillen ein REINER VERSTAND.“ R. V. A 80.
Habitus utendi intellectum est USUS INTELLECTUS „der Gebrauch des Verstandes.“	„Der Verstandesgebrauch.“ R. V. A 701 et passim.
𝔅) speciatim RATIO.	𝔅) Im besonderen „DIE VERNUNFT“:
	„Die allgemeine Wurzel unserer Erkenntnis teilt sich und wirft zwei Stämme aus, deren einer VERNUNFT ist“ A 835; „oberstes Erkenntnisvermögen.“ A 702, 298.
Perceptiones rationis sunt RATIOCINIA „Vernunftschlüsse.“ § 646.	„Vernunft ist das Vermögen zu schließen.“ R. V. A 330, 299, 321.
complexus verorum ratiociniorum dicitur ratio OBJECTIVE SUMTA „Die Vernunft, wenn sie für ihren Gegenstand genommen wird.“	„Die ganze (wahre sowohl als scheinbare) Vernunfterkenntnis.“ A 841.
contradistincta rationi SUBJECTIVE SUMTA „als ein Erkenntnisvermögen der Seele betrachtet.“ § 646.	„Unsere Vernunft (subjektiv als ein menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet).“ A 297.
intensio habitus ratione utendi est CULTURA RATIONIS „Verbesserung der Fertigkeit im Gebrauch der Vernunft ist die Bearbeitung der Vernunft.“ ibid.	„Die Kultur soll nur eine Fertigkeit verschaffen.“ R. V. A 710.
	ℭ) Die „URTEILSKRAFT“. Die Urteilskraft ist nach Kant das dritte obere Erkenntnisvermögen; vgl. oben S. 26, 7: „Macht ein Mittelglied zwischen dem Verstand und der Vernunft aus.“ K. d. U.-K. C Vorr. X.

B. cf. p. 25 FACULTAS APPETITIVA „Begehrungsvermögen“: est facultas appetendi et aversandi, si conor seu nitor aliquam perceptionem producere:	B. Das „BEGEHRUNGSVERMÖGEN“: „ist das Vermögen durch seine Vorstellungen, Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zusein“. Pr.V.Vorr. Ak. S. 9; K. d. U.-K. C XXIII Anm.
Voluntas latius dicta. (§ 663.)	WILLE „ein Vermögen den Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen.“
𝔄) In genere:	𝔄)
1. INDIFFERENTIA „Gleichgültigkeit“.	
2. VOLUPTAS et TAEDIUM „Vergnügen und Mißvergnügen“.	2. Nach Kant ist „das Gefühl der Lust und Unlust, als ein drittes Seelenvermögen neben, nicht unter dem Begehrungsvermögen, zu betrachten.“
3. APPETITIO et AVERSATIO „Verabscheuung und Begierde“.	3. Kant: „Neigung und Abneigung,“ „Begehren und Verabscheuen.“ passim.
perceptiones intentionis eiusmodi (§ 663) rationem continentes causae impulsivae sunt („Bewegursachen“) appetitionis aversationisque; unde ELATERES ANIMI vocantur „Triebfedern des Gemüts.“ § 669.	„Unter Triebfedern (elateres animi) wird der subjektive Bestimmungsgrund des Willens verstanden.“ Pr. V. Ak. 72.
𝔅) In specie.	𝔅)
a. facultas APPETITIVA INFERIOR: cum fac. appet. sequatur cognoscitivam, eam sequetur aut inferiorem — et est inferior. § 676.	„Der Unterschied zwischen dem unteren und dem oberen Begehrungsvermögen liegt nicht darin, ob die Vorstellungen in den Sinnen oder im Verstande ihren Ursprung haben . . .“ Pr. V. § 3, Anm. 1.
Appetiones aversationesque ex confusa cognitione sunt AFFECTUS. „Leidenschaften, Ge-	„Pathologisch-affizierter Wille.“ Pr. V. Ak. S. 19. u. ö.

mütsbewegungen". eorumque scientia PATHOLOGIA § 678.

„Affekte (affectus) sind von Leidenschaften spezifisch unterschieden. Jene beziehen sich aufs Gefühl, diese gehören zum Begehrungsvermögen." K. d. U.-K. C 121. Anm.

b. facultas APPETITIVA SUPERIOR dicitur, quatenus cogn. superiorem sequitur; appetitiones aversationesque per illam actuandae sunt RATIONALES; appetitio rationalis est VOLITIO „Das Wollen, die Willensmeinung." § 689.

b. „Für das Begehrungsvermögen, als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe, ist allein die Vernunft a priori gesetzgebend." K. d. U.-K. C XXIV. „Das obere Begehrungsvermögen wird durch reine Vernunft bestimmt." ibid. XLVI. „Insofern Vernunft für sich selbst den Willen bestimmt, ist sie ein wahres oberes Begehrungsvermögen." Kr.d.p.r.V. A.45; Ak.S.24.

C. Gefühl der LUST und UNLUST:

„Alle Seelenvermögen können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen, das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen. Zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Begehrungsvermögen ist das Gefühl der Lust, sowie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urteilskraft enthalten." K. d. U.-K. C XXII. Vgl. oben S. 28 und 29.

Damit schließt bei Baumgarten die Erfahrungspsychologie. Denn Lust und Unlust (voluptas, taedium) gehören zum Begehrungsvermögen in genere, d. i. sowohl zum oberen wie unteren. (Vgl. oben S. 29.)

Die Urteilskraft dagegen gehört zum unteren Erkenntnisvermögen.

Hier läßt sich indeß noch folgendes zur Urteilskraft nachtragen:

Judicium est habitus perfectionem et imperfectionem rerum

diiudicandi vel distincte vel indistincte:

a. judicium sensitivum est GUSTUS SIGNIFICATU LATIORI „Geschmack." § 607.

perfectio phaenomenon sive gustui l. d. observabilis[1]) est PULCRITUDO „Schönheit". § 662.

Vgl. unten S. 32.

b. JUDICIUM INTELLECTUALE est facultas distincte perfectionem et imperfectionem rerum diiudicandi.

Die Urteilskraft zerfällt:

a. „In das Geschmacksvermögen als AESTHETISCHE URTEILSKRAFT." K. d. U.-K. C IX, 168 u. ö.

„Geschmack ist das Vermögen der Beurteilung des Schönen." K. d. U.-K C 3¹.

„Schönheit ist aber keine verworrene Vollkommenheit." K. d. U.-K. § 15.

b. „Andererseits haben wir auch ein Vermögen der intellectuellen Urteilskraft." K. d. U.-K. C 168.

„Die teleologische Urteilskraft ist das Vermögen, die reale, objektive Zweckmäßigkeit (= Vollkommenheit C 132) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurteilen." K. d. U.-K. C L.

---

1) Hier kann passend der Begriff der „Erscheinung" seinen Platz finden:

§ 425: OBSERVABILIA (PHAENOMENA) „eine Erscheinung, das Wahrzunehmende" dicimus, quae per sensus possumus cognoscere (confusius).

„ERSCHEINUNGEN d. s. Gegenstände der Wahrnehmung." Kr. d. r. V. B 207, 226.

„Es liegt schon in unserem Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen (phaenomena) nennen, daß wir Gegenstände bloß durch den Verstand gedacht jenen gleichsam gegenüberstellen und sie Verstandeswesen (noumena) nennen." B. 306.

„Erscheinungen sind selbst nichts als sinnliche Vorstellungen." A 104.

„Erscheinungen d. s. bloße Vorstellungen." A 490 u. a. m.

Vgl. ferner SUBSTANTIA, ENS PER SE subsistens (forma, ἐντελέχεια, οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια) „ein vor sich bestehendes Ding" est ens, quod potest existere, licet non sit in alio. § 191, vgl. oben S. 21.

Diese Tafel ist nun zwar keineswegs vollständig, aber sie zeigt doch auch so deutlich genug die Abhängigkeit Kants von der Tradition sogar in dem Teil der Philosophie, in dem man sie zuletzt erwarten sollte. Die Beziehung der Kritik zur Popularphilosophie haben wir in dieser Zusammenstellung unberücksichtigt gelassen, da es uns hier nur um Kants Abhängigkeit von der Schulphilosophie zu tun ist und zudem der Einfluß Mendelssohns und Tetens' allgemein bekannt ist.

5. Die „Kritik" und das „System der reinen Vernunft."

Es ist vor allem wichtig, den Titel eines Buches zu verstehen, denn in ihm darf man wohl in erster Linie Aufschluß über den dem Ganzen zu Grunde liegenden Gedanken erwarten. Heute ist Kritik nicht viel mehr als eine Redensart, zu Kants Zeiten war es ein scharf umrissener Begriff. Wir stellen wieder den uns interessierenden Stellen aus Baumgarten die darauf bezüglichen Worte Kants gegenüber:

Im Abschnitt: Judicium (Beurteilungsvermögen) heißt es § 607:

CRITICA LATISSIME DICTA „Critic in der weitesten Bedeutung" est ars diiudicandi. Hinc:

α) ars formandi gustum sive de sensitive diiudicando et iudicium suum proponendo est AESTHETICA CRITICA.

„Kritik wird dazu aufgeboten, um (im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben) die Fehltritte der Urteilskraft zu verhüten." R. V. A 135; s. o. S. 26.

Die Kritik zerfällt:

α) in die „Kritik des Geschmacks; ist nur subjektiv in Ansehung der Vorstellungen, wodurch ein Objekt gegeben wird." Kr. d. U.-K. C 144. cf. L.

§ 533. Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est: AESTHETICA „die Wissenschaft des Schönen" (logica facultatis cognoscitivae inferioris, ars analogi rationis).

„Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Wortes Aesthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere (cf. Home, Elements of criticism, Hume, criticism.) Kritik des Geschmacks nennen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten

faßte, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und ihre Regeln zur Wissenschaft zu erheben.“ Kr. d. r. V. A 20. Vgl. Logik Einl. I: „Richtiger hat Home die Aesthetik Kritik genannt, da sie als bloße Kritik des Geschmacks nur empirische Prinzipien haben kann, daher nicht Doktrin oder Wissenschaft heißen darf.“

β) Judicio intellectuali gaudens est CRITICUS SIGNIFICATU LATIORI, unde CRITICA SIGNIFICATU GENERALI EST scientia regularum de perfectione vel inperfectione distincte iudicandi.

β) „Eine Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen würde nicht Doktrin, sondern Kritik heißen.“ R. V. A 11. Vgl. ferner: „Eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit nenne ich transzendentale Aesthetik.“ R. V. A 20, und „Wir unterscheiden die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. die Aesthetik von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik“ (R. V. A 51), „als Kritik d. Verstandesgebrauchs.“ (Logik Einl.)

Wenn wir also den Kantischen Begriff „Kritik der reinen Vernunft“ in die Baumgartensche Terminologie zurückübersetzen wollen, so werden wir sagen müssen:

Critica rationis purae (subjective prout facultatis cognoscitivae sumtae) est scientia regularum de perfectione vel imperfectione cognitionis diiudicandi.

„Die Kritik der reinen Vernunft (subjektiv als ein menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet) ist die Wissenschaft der Prinzipien, die Vollkommenheit und Unvollkommenheit des menschlichen Vernunftvermögens in Ansehung ihrer Erkenntnisse zu beurteilen.“ Vgl. R. V. A VI, 10—14, 297.

Das System dieser Kritik ist nun aber für Kant durchaus nicht identisch mit dem Ganzen seiner Philosophie. Die Vernunftkritik ist vielmehr — als die Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens (rationis subjective sumtae) — erst die „Propädeutik zu dem eigentlich Wissenschaft zu nennenden künftigen System der reinen Vernunft (rationis objective sumtae), dem Inbegriff aller Vernunfterkenntnis" (vgl. oben S. 28): Denn „die Kritik des Erkenntnisvermögens hat in Ansehung dessen, was es a priori leisten kann, eigentlich kein Gebiet in Ansehung des Objekts, weil sie keine Doktrin (Wissenschaft) ist, sondern sie hat nur zu untersuchen, ob und wie nach dem Bewandtnis, die es mit unserem Vermögen hat, eine Doktrin durch es möglich sei." Kr. d. U.-K. C XX.[1])

Wir können es durch eine große Reihe von Stellen belegen, daß Kant der Kritik im Zusammenhange seines ganzen Systems tatsächlich nur eine propädeutische Aufgabe zugewiesen hat. Von welch ausschlaggebender Bedeutung aber diese Frage für die Auffassung der Kantischen Philosophie überhaupt ist, beweist der Streit Fichtes mit den Kantianern, der eigentlich bis heute noch nicht endgültig entschieden ist.[2]) Hier ist nun das Material, das dem Leser selbst diese Entscheidung möglich macht:

> „Die Philosophie der reinen Vernunft ist entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis a priori untersucht, und heißt Kritik (Untersuchung[3])), oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis im systematischen Zusammenhang, und heißt Metaphysik (d. i. die Darstellung desjenigen, was

---

1) Vgl. ferner: „Die Kritik der reinen Vernunft untersucht das Subjekt, nämlich die Vernunft, nach ihrem Vermögen, ihrem Umfang, ihren Grenzen." Vorl. über Met. (Arnoldt, sämtliche Werke, Bd. V, S. 86 ff.).

„Die Wissenschaft, welche die Frage, wie die Erkenntnisse a priori möglich sind, beantwortet, ist die Kritik der reinen Vernunft." Vorl. ü. Met. (Poelitz S. 18).

2) Vgl. des Verfassers Ausgabe der „Anweisung z. seligen Leben." Jena 1910, S. 255.

3) In dem Wort „Untersuchung" wird man ebenso die wörtliche Übersetzung des Humeschen „Enquiry" zu sehen haben, wie in dem „kritischen Versuch" (Kr. d. r. V. A 81), die des Lockeschen Essay (concerning human understanding).

ein System reiner philosophischen Erkenntnisse ausmacht)." R. V. A 840.

„Die Kritik ist die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft. In Ausführung also des Planes, den die Kritik vorschreibt, im künftigen System der Metaphysik müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolff folgen." R. V. 2. Vorr. XXXV.

„In der künftigen Ausführung des Systems dieser Propädeutik (der Kritik) . . ." ibid. B 43.

„Die Kritik geht vorübend (propädeutisch) der Metaphysik, sowohl der Sitten wie der Natur, vorher." R. V. A 851.

„Wenn ein System der reinen Philosophie unter dem allgemeinen Namen der Metaphysik zustande kommen soll, so muß Kritik den Boden zu diesem Gebäude vorher erforscht haben." Kr. d. U.-K. C Vorr. VI.

„Die Kritik geht nur damit um, den Boden zu dem Gebäude der Metaphysik zu untersuchen." Brief an Mendelssohn, Ak.-Ausg. Bd. X, No. 188.

„Die Kritik der reinen Vernunft ist eine Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, also als die bloße Propädeutik zum System der reinen Vernunft anzusehen." R. V. A 11.

„Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung . . ., nach welcher dereinst allenfalls das vollständige System der reinen Vernunft dargestellt werden könne." ibid. A 13.

„Die Kritik der reinen Vernunft muß als Wissenschaft, systematisch und . . . vollständig, dastehen, ehe noch daran zu denken ist, Metaphysik auftreten zu lassen." Proleg. Ak.-A. S. 261.

„Die Kritik der reinen Vernunft muß alles dieses vor Unternehmung des Systems der Philosophie ausmachen."

„Die Kritik ist ein Traktat von der Methode der Wissenschaft, nicht ein System der Wissenschaft selbst." R. V. 2. Vorr. B XXIII.

„Die letzte Frage, die aus der allgemeinen Aufgabe der Kritik fließt, würde diese sein: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" (die Antwort gibt die transzendentale Methodenlehre). - Die Kr. d. r. V. führt also zuletzt zur Wissenschaft." R. V. B 23.

„Es gibt keine andere Grundlegung zur Metaphysik, als die schon gelieferte Kritik der reinen spekulativen Vernunft.“ Grundl. d. M. d. S. S. 391. (Ak.-Ausg.)

In demselben Verhältnis, wie die Kritik der reinen theoretischen Vernunft zur Metaphysik überhaupt, steht nun die Kritik der praktischen Vernunft zur Metaphysik der Sitten, wie folgende Stellen zeigen:

„Auf diese Weise wäre“ in der Kritik der reinen (theoretischen) und praktischen Vernunft „zu einer systematischen theoretischen sowohl, als praktischen Philosophie als Wissenschaft sicherer Grund gelegt.“ Kr. d. pr. V. A XX; Ak. S. 12.

„Auf die Kritik der praktischen Vernunft soll das System der Metaphysik der Sitten folgen.“ Met. d. S. S. 205 (Ak.-Ausg.).

„Es gibt keine andere Grundlegung der Metaphysik der Sitten als die Kritik der reinen praktischen Vernunft.“ Grundl. d. M. d. S. S. 391 (Ak.-Ausg.).

„Das System der Wissenschaft ist nicht das System der Kritik.“ Kr. d. pr. V. A XV; Ak. S. 8.

Und daß schon in den frühesten Plänen für Kant dieses Verhältnis von Kritik und Metaphysik feststeht, beweist das Folgende:

Inaug.-Diss. § 6 in.: Philosophia prima, continens principia usus intellectus puri, est Metaphysica; scientia vero illi propaedeutica est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali, cuius in hac nostra dissertatione specimen habemus.

„Es scheint eine besondere obzwar blos negative Wissenschaft — Phaenomenologia generalis — vor der Metaphysik vorhergehen zu müssen, als eine propädeutische Disziplin.“ Brief an Lambert v. 2. Sept. 1770, (Ak.-Ausg., Bd X, 54.)

„Ein Werk, welches unter dem Titel: „Die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft“ den Entwurf dessen, was die Natur der Metaphysik ausmacht, enthalten soll...“ Brief an Hertz v. 7. Juni 1771. Vgl. ferner „die Nachricht über d. Einr. m. Wintervorl. 1765/66“, (Ak.-Ausg., Bd. II, S. 310.)[1])

---

1) „Ich füge zu Ende der Metaphysik eine Betrachtung über die eigentümliche Methode derselben bei (— „als die besondere Logik dieser Wft. und deren Organon“ R. V. A 52 —), als ein Organon dieser Wissenschaft, die Kritik und Vorschrift (= „Kanon“) der gesamten Weltweisheit als eines Ganzen. Diese vollständige Logik, kann aber ihren Platz nur am Ende der gesamten Philosophie haben; da die schon erworbenen Kenntnisse derselben es einzig und

Dann aus späterer Zeit noch: Kr. d. U. Vorr. Schluß (Ak.-Ausg., Bd. V, S. 170); Brief an Herz v. 24. Dez. 1787 (Ak.-Ausg. X, 486) vor allem aber der Brief an Herz v. 26. May 1789 (ibid XI, 49): „Der ich noch mit einer weitläuftigen Arbeit meinen Plan zu vollenden beladen bin, . . . in Ausarbeitung eines Systems der Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten jenen kritischen Forderungen gemäß."

Unter diesem „künftigen System der Metaphysik" stellte sich aber Kant nichts anderes vor, als eine Metaphysik nach dem Muster der Wolffschen oder Baumgartenschen — nur im einzelnen durch die Ergebnisse der ihr vorangegangenen Kritik verbessert. Auf diese Leibniz-Wolffsche Schulmetaphysik war ja „sein ganzes kritisches Geschäft gemünzt gewesen, und diese (eigentlich gar nicht Leibnizsche) Metaphysik hat er stets für die einzige genommen, die je existiert hat". In dieser historischen Ahnungslosigkeit ist Kant ganz das Kind seiner Zeit. So wenig es einem Mendelssohn in Gedanken gekommen ist, daß Sokrates doch wohl anders als Baumgarten oder irgend ein seichter Engländer geredet haben dürfte, ebenso war Kant fest davon überzeugt, daß er in seiner Kritik der Wolff-Baumgarten-Hume alles, was je „Vernünftiges" in dieser Welt gedacht worden ist, überwunden habe. In eine solche Enge des Gesichtskreises können wir uns heute kaum mehr hineindenken, aber man lese die Schriften und Briefe aus jener Zeit (die Lessings, Mendelssohns, Abbts, Lamberts und nicht zuletzt die vorkritischen Arbeiten Kants selbst[1])) und man wird dann eher verstehen, wie Baumgarten für Kant schlechthin als der „Autor" gelten konnte. Wir können den Einfluß, den Baumgarten durch seine Lehrbücher auf alle denkenden Köpfe jener Zeit ausübte, garnicht hoch genug anschlagen. Ein System der Metaphysik nach dem Vorbild Baumgartens zu schreiben,

---

allein möglich machen, Betrachtungen über den Ursprung ihrer Einsichten sowohl, als ihrer Irrtümer anzustellen und den genaueren Grundriß zu entwerfen, nach welchem ein solches Gebäude der Vernunft dauerhaft und regelmäßig angeführt werden."

1) Vgl. diluc. II, 11: „Baumgarten das Oberhaupt der Metaphysiker"; Streitschr. geg. Eberhardt: „Das läuft alles auf den lieben Baumgarten hinaus", ferner Ak.-Ausg. Bd. I, S. 505 u. ö. Interessant ist in dieser Hinsicht, dass Eberhard noch i. J. 1783 in der Neuausgabe der Baumgartenschen Metaphysik bemerken konnte: „Selbst ein so scharfsinniger Weltweiser als Herr Kant erkennt doch in A. G. Baumgarten den ersten philosophischen Analysten seiner Zeit." Vgl. überhaupt Windelband, Lehrbuch S. 373, 4. A.

blieb denn Kants Absicht auch nach der Vollendung seines kritischen Werkes. Im Jahre 1783 schreibt er an Mendelssohn: „In der folgenden Zeit denke ich indessen noch ein Lehrbuch der Metaphysik nach obigen kritischen Grundsätzen und zwar mit aller Kürze eines Handbuches zum Behuf akademischer Vorlesungen nach und nach auszuarbeiten.“[1]) Und wie er sich dieses System im einzelnen dachte, gibt sein Brief an Jakob (1787!) nähere Auskunft: „Ich schlage Ihnen ein kurzes System der Metaphysik vor; die Ontologie würde ohne alle kritische Einleitung mit den Begriffen Raum und Zeit anfangen; nachher folgen 4 Hauptstücke, welche die Verstandesbegriffe enthalten nach den 4 Klassen der Kategorien, deren jede ihren Abschnitt ausmacht, alle blos analytisch nach **Baumgarten** bestimmt, samt den Prädikabilien, ja den Verbindungen derselben mit Raum und Zeit; in gleichen wie sie fortgehen untereinander, wie man sie im Baumgarten aufsuchen kann. — Zu jeder Kategorie gehört der synthetische Grundsatz, wie ihn die Kritik (1. Edition) vorträgt... und so wird die ganze Ontologie durchgeführt . . . . . . Nun erst die kritische Betrachtung von Raum und Zeit als Form der Sinnlichkeit. Dann kommen die transzendentalen Ideen, welche die Einteilung in Kosmologie, Psychologie und Theologie an die Hand geben u. s. w.“[2]) In diesem Zusammenhang lernt man erst die Bedeutung jener Stelle der Kritik der reinen Vernunft ganz verstehen, in der sich Kant über den Ausbau seines Systems der Kategorien ausspricht und die wir hier (nach den Angaben des vorstehenden Briefes ergänzt) anführen wollen:

„Da es mir hier“ in der Kritik „nicht um die Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Prinzipien zu einem System zu tun ist, so verspare ich diese Ergänzung (der Prädikamente) durch die Prädikabilien auf eine andere Beschäftigung. Man kann diese Absicht aber ziemlich leicht erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher (z. B. Baumgartens) zur Hand nimmt und:

der **Kategorie der Kausalität** — die Prädikabilien

der Kraft — ‚Kraft ist die Ursache der Würklichkeit der Accidenzien einer Substanz (vis, ἐνεϱγεια, activitas)‘, — Baumg.-Meier § 131.

1) Ak.-Ausg. Bd. X, No. 188.
2) Ak.-Ausg. Bd. X, No. 281.

der Handlung: — ‚eine Handlung (actio, actus, opperatio) ist überhaupt die Würkung einer Accidenz in einer Substanz durch ihre eigene Kraft‘, — Baumg.-Meier § 140.

des Leidens: — ‚ein Leiden (passio) ist die Würkung einer Accidenz in einer Substanz durch eine andere Substanz als die ihrige‘, — ibid.

unterordnet.

Der **Kategorie der Gemeinschaft** (= Einfluß: B. 111) — die Prädikabilien der:

Gegenwart: — ‚eine Substanz ist einer anderen gegenwärtig (praesens), wenn sie in dieselbe einfließt (influit)‘, — Baumg.-Meier § 148.

Den **Prädikamenten der Modalität** — die Prädikabilien:

der Veränderung: — ‚die Folge der Bestimmungen in einem Dinge aufeinander selbst ist eine Veränderung (mutatio)‘, — Baumg.-Meier § 96.

des Entstehens: — ‚das Entstehen (ortus) oder der Ursprung ist diejenige Veränderung, durch welche eine Sache, die nicht würklich ist, würklich wird‘, — Baumg.-Meier § 152.

des Vergehens: — ‚das Vergehen, der Untergang ist diejenige Veränderung, durch welche eine Sache, die würklich ist, eine Sache wird, die nicht würklich ist‘. — ibid.

Die Kategorien, mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch untereinander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori. — Der Definition dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung“ in der Kritik „geflissentlich. In einem System der reinen Vernunft würde man sie mit Recht von mir fordern können. Indessen leuchtet doch aus dem wenigen, was ich hiervon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollständiges Wörterbuch“, d. i. das Lexicon philosophicum des Wolff (Ontol. § 25) — „mit allen dazu erforderlichen Erläuterungen nicht allein möglich, sondern auch leicht sei zu Stande zu bringen.“ [1])

Nach alle dem Angeführten wird man sagen dürfen, daß Kant die Kritik tatsächlich nur als die Propädeutik für das System der Metaphysik angesehen hat. Dem gegenüber pflegt man sich jedoch

1) Kr. d. r. V. A 82, vgl. Prol. S. 273 f., S. 325 Anm. (Ak.-Ausg.)

auf die bekannte Erklärung Kants gegen Fichte[1]) (in der „Allgemeinen deutschen Literaturzeitung" vom 7. August 1799) zu berufen, in der es heißt: „Hierbei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben, ich habe blos eine Propädeutik zur Transzendentalphilosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst liefern wollen, mir unbegreiflich ist."[2]) Diese Erklärung steht aber im schroffen Widerspruch zu allem, was Kant sonst über das Verhältnis der Kritik zum System der Transzendentalphilosophie (die den ersten Teil im System der Metaphysik bildet! vgl. oben S. 21 ff.) gesagt hat:

> „Die Transzendentalphilosophie ist hier" in der Kritik „nur eine Idee (2. A. die Idee einer Wissenschaft), wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Prinzipien, entwerfen soll." R. V. A 13.
>
> „Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transzendentalphilosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transzendentalphilosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst." R. V. A 14.
>
> „Ein System solcher Begriffe (a priori von Gegenständen überhaupt) würde Transzendentalphilosophie heißen, das ist aber für den Anfang zu viel. Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doktrin, sondern nur transzendentale Kritik nennen können, ist nur eine Vorbereitung für das vollständige System der reinen Vernunft." R. V. A 12.
>
> „Von der eigentümlichen Methode einer Transzendentalphilosophie läßt sich hier" in der Kritik „nichts sagen, da wir es nur mit der Kritik unserer Vermögensumstände zu tun haben, ob wir überhaupt bauen und wie hoch wir unser Gebäude (das System!) aufführen können." — R. V. A 737.
>
> „Sobald ein System der Transzendentalphilosophie, zu deren Behuf ich es jetzt nur mit der Kritik der Vernunft selbst zu tun hatte, zu Stande kommen sollte." Proleg. S. 324 (Ak.-Ausg.).
>
> „Die Kategorien haben ihre ebenso reinen abgeleiteten Begriffe, die in einem vollständigen System der Transzendentalphilosophie keineswegs übergangen werden können, mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem blos kritischen

1) Fichte hatte nämlich seine Wissenschaftslehre als den Versuch der Ausarbeitung eben jenes philosophischen Systems bestimmt, zu dem die Kantische Kritik die Propädeutik ist. Vgl. Fichte, sämtl. Werke Bd. I, S. 468—491 u. ö.

2) Ak.-Ausg. Bd. III, S. 396.

Versuch zufrieden sein kann." R. V. A 81, vgl. oben S. 34 Anm. 3 und R. V. A 204.

Allen diesen Zeugnissen gegenüber hat Verfasser in den Werken Kants nur eine einzige Stelle auffinden können, die sich zur Not noch im Sinne der Kantischen Erklärung auslegen ließe; sie steht in dem hinterlassenen Entwurf zur akademischen Preisschrift aus dem Jahre 1793 und lautet: „Die Transzendentalphilosophie, d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntnis a priori überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft ist . . ."[1]) Indessen scheint Kant damit gar nicht sagen zu wollen: die Transzendentalphilosophie, welche „mit der Kritik der reinen Vernunft identisch ist", sondern „welche zur Kritik der reinen Vernunft dienen kann", wie es Kr. d. r. V. A 10 verglichen mit B 27 nahelegt.

Die Kantische Erklärung gegen Fichte ist mithin — zumal wenn man die Motive, denen sie ihre Entstehung verdankt, in Erwägung zieht[2]) — der fast einstimmigen Aussage aller anderen Zeugnisse gegenüber für die Beurteilung des Verhältnisses der „Kritik" zum „System der reinen Vernunft" belanglos, und wir erachten den Beweis für erbracht, daß Kant der Kritik im Zusammenhange seines Systems eine blos propädeutische Stellung zugewiesen hat.

Die Stelle, die die Kritik in diesem System einnimmt, im einzelnen deutlich zu machen, wissen wir aber kein besseres Mittel als eine tabellarische Darstellung dieses Systems selbst. Mag auch sonst ein gewisses Mißtrauen gegen diese Darstellungsart nicht unbegründet sein, die vielen „Tafeln", die sich in Kants Werken finden, zeigen zur Genüge, wie angemessen diese Wiedergabe der Kantischen Denkweise ist. In seiner Logik (Einl. VI) fordert Kant seinen Leser ausdrücklich dazu auf, „zum Voraus den absoluten Horizont der gesamten Erkenntnis, insbesondere auch die Stelle zu bestimmen, die jede Wissenschaft innerhalb dieses Horizontes einnimmt." Dazu soll aber

1) Erste Abteilung: „Von Begriffen a priori" ex.

2) Nicht ganz unparteiische, aber im ganzen zuverlässige Auskunft gibt darüber der Brief Schellings an Fichte vom 12. September 1799. Vgl. auch die Gegenerklärung Fichtes im Intelligenzblatt d. A. L. Z. 1799, No. 122 und Fichte-Schelling Briefwechsel No. V—VIII.

„die Universalencyklopädie, als eine Universalkarte (mappemonde) der Wissenschaften“ dienen. Wie sich Kant diese Universalkarte im einzelnen dachte, davon gibt nun die am Schluss beigeheftete Tabelle ein, wie wir behaupten dürfen, im ganzen zuverlässiges Bild. Aus dieser Zusammenstellung läßt sicht leicht die Stelle ersehen, die für Kant die Kritik im Zusammenhange mit allen anderen Wissenschaften einnimmt.[1])

Die Stichproben, die wir in diesem Teil mitgeteilt haben, zeigen deutlich einen wie verhältnismäßig großen Raum in der Kantischen Philosophie die scholastische Tradition einnimmt. Wenn Kant mit seinem Kritizimus die vollkommene Überwindung sowohl des Dogmatismus wie des Skeptizismus durch die Vereinigung beider zu einem dritten und neuen Prinzip anstrebte[2],) so ist er in der Ausführung dieser ursprünglichen Idee doch wieder in die

1) Diese Tafel beruht auf der Vergleichung der wichtigsten auf die Einteilung und Grenzbestimmung der einzelnen Wissenschaften bezugnehmenden Stellen, die sich bei näherer Prüfung als im wesentlichen übereinstimmend erwiesen haben. Die einzige Ausnahme bilden die von Arnoldt, sämtl. Werke Bd. V, S. 30 ff. aus verschiedenen Nachschriften des Kantischen Kollegs über Metaphysik angeführten Einteilungen der Philosophie. Da es aber nicht ausgeschlossen ist, daß Arnold hier ungenau berichtet, haben wir diese Einteilungen vorläufig unberüksichtigt gelassen. Sonst sind unsere wichtigsten Quellen:

Kr. d. r. V. (Architektonik d. r. V.!) = A;
Kr. d. pr. V. = B;
Kr. d. U.-K. (Einleitung, Vorrede!) = C;
Proleg. = D;
Grundl. zur Met. d. S. = E;
Met. d. S. = F;
Met. Anfangsgr. d. Naturw. (Vorrede!) = G;
Logik (Einleitung!) = H;
Vorl. ü. Anthropol. = J;
Vorl. ü. phys. Geogr. = K;
Vorl. ü. Pädagogik = L;
Vorl. ü. Met. (Pölitz!) = M;
Nachr. W. S. 1765/66 = N;
Fortschr. d. Met. = O;
Streitschr. gegen Eberhard = P.

2) Fortschr. d. Met. Vorr.; Streitschr. gegen Eberhard II, m. Vgl. Kr. d. r. V., 2. Vorr. B 35 ff. und A 424 f.

ausgefahrenen Geleise bald Wolffs, bald Humes zurückgefallen. Von diesen, analytischen sowohl wie empirischen, Elementen müssen wir aber abstrahieren, wenn wir das Neue, um das es Kant eigentlich zu tun war, wenn er es sich auch mit den begrifflichen Mitteln seiner Zeit selbst nicht immer hat deutlich machen können, — wir meinen das synthetische Prinzip — in seiner Eigenart erkennen wollen.

Damit leugnen wir nun durchaus nicht etwa die Existenz der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Probleme in der Kantischen Philosophie, wir setzen vielmehr grade die Anerkennung ihrer Bedeutung für das Kantische Denken als selbstverständlich voraus, um uns ganz dem synthetischen Teil seiner Lehre widmen zu können.

III. Das Prinzip der dialektischen Synthesis in der Kantischen Philosophie.

Wir hatten in dem ersten Teil dieser Abhandlung den Grundsatz der Synthesis als das Widerspiel zum Satz des Widerspruchs betrachtet und fanden, daß wie eine Analysis aller Abstraktion zugrunde liegt, die konkrete Erkenntnis in der Synthesis ihr eigentliches Wesen hat. Daraus folgte dann weiter, daß in einer konkreten, (oder wie Kant sagt, transzendentalen) Logik — in der Dialektik — das Prinzip der dialektischen Synthesis, in der allgemeinen (abstrakten) aber — in der Analytik — der Satz des Widerspruchs als oberster Grundsatz zu gelten hat.

Diese Differenz in den Grundsätzen begründet nun einen Gegensatz, der sich durch alle allgemein logischen Verhältnisse hindurchzieht, und wie die analytische von der transzendentalen Logik unterscheidet Kant im besonderen:

A. Unter den allgemeinen Vorbegriffen der Logik:

1. eine analytische und synthetische **Allgemeinheit** (Hauptstelle Kr. d. U.-K. § 77.),
2. eine analytische und synthetische **Einheit (Identität)** (Hauptstelle Kr. d. pr. V. A 199 ff., Ak. S. 111).
3. eine analytische und synthetische oder besser eine analytische und dialektische **Opposition** (Hauptstelle Kr. d. r. V. A. 503 ff.).

Ferner sind zu unterscheiden

B. In der Elementarlehre der Logik:

1. Analytische und synthetische **Begriffe**; das sind aber gegebene oder abstrahierte (bzw. reflektierte, komparierte) und gemachte oder konstruierte, mit anderen Worten also theoretische und praktische **Begriffe** (Hauptstellen Logik §§ 4, 101—106; R. V. 2. Vorr. B 10 ff. u. ö.).

Des Näheren unterscheidet Kant dann:

a) deren analytische und synthetische, d. h. **Nominal-** und **Realdefinition** (Hauptstellen-Logik §§ 100—106, R. V. A 242 Anm., 727 ff.);

b) deren analytische und synthetische **Einteilung** (dividentia) (Hauptstellen Logik § 103, Kr. d. U.-K. C LVII Anm.). Endlich

c) den analytischen **Grundsatz** der Bestimmbarkeit abstrakter und den synthetischen der **durchgängigen Bestimmung** konkreter Begriffe. (Hauptstellen R. V. A 571 ff., Logik § 110, Vorl. über Met. Pölitz S. 76 ff., 125 ff. u. ö.),

2. Analytische und synthetische **Urteile** (Hauptstellen Kr. d. r. V. A 6 ff. u. ö., Prol. § 2 ff., Streitschr. gegen Eberhard II.),

3. Analytische und synthetische **Schlüsse** (Hauptstelle Kr. d. r. V. A 298 ff.).

C. In der Methodenlehre schließlich wird unterschieden: Die analytische und synthetische oder besser die analytische und dialektische **Methode** (Hauptstellen Logik § 117, Prol. § 5 Anm., Kr. d. r. V. B XXIX und A 421 ff.).

Um nun methodisch festzustellen, in welchem Maße Kant sich das synthetische Prinzip überhaupt zum logischen Grundsatz gemacht hat, müßte man seine Philosophie auf alle diese Punkte hin prüfen. Da dies aber bei weitem über die Grenzen, die dieser Abhandlung naturgemäß gesetzt sind, hinausginge, so greifen wir hier nur den interessantesten und lehrreichsten Fall, den der Systematik heraus und beschränken unsere Untersuchung auf die spezielle Frage: welche Bedeutung hat das Prinzip der dialektischen Synthesis für die Einteilungen der Kantischen Philosophie?

Die dialektische Einteilung der Kantischen Philosophie.

a. Analytische und synthetische Einteilung.

Die analytische Einteilung eines Begriffes geschieht nach dem Satz des Widerspruchs: quodlibet ens est aut A aut non A. Ein nach diesem Grundsatz eingeteiltes System wird deshalb notwendig zweiteilig ausfallen. Denn alles was unter den Begriff (quodlibet ens) gehört, ist entweder A oder ist es nicht — ein Drittes ist hier ausgeschlossen.

Darum ist Dichotomie auch das sichere Merkmal eines jeden blos abstrakten Gedankengebäudes. Als Musterbeispiel eines solchen darf aber die Baumgartensche Metaphysik angesehen werden. Denn hier ist das analytische Verfahren in der Einteilung der Begriffe zu einer Vollendung gebracht, die sich schwerlich noch übertreffen läßt. Grade die äußerste Konsequenz in der Befolgung des analytischen Grundsatzes mußte jedoch die Reaktion hervorrufen, und hier setzt denn auch tatsächlich Kant mit seiner Kritik ein.

Der „Analyst" Baumgarten stellt in seiner Metaphysik folgerichtig den Satz des Widerspruchs an den Anfang[1]), und von diesem „schlechterdings ersten Grundsatz" leitet er in der Folge der 1000 Paragraphen seines Buches alle ontologischen und metaphischen Begriffe dichotomisch ab. Zuerst kommt die Einteilung ins MÖGLICHE und UNMÖGLICHE (possibile — impossibile §§ 7, 8), dann die in DING und UNDING (ens — non ens negativum), in VERKNÜPFTES und UNVERKNÜPTFES (rationale — irrationale) und so geht es in endloser Dichotomie weiter fort.

Diesen Sätzen stellt nun Kant in einer uns noch erhaltenen Randbemerkung[2]) mit prägnanter Schärfe das durch ihn in die Philosophie seiner Zeit zuerst wieder eingeführte synthetische (dialektische) Prinzip gegenüber. Hier die historisch denkwürdigen Worte: „Der oberste Begriff der ganzen menschlichen Erkenntnis

---

1) § 1: nihil est A et non A. Haec propositio dicitur PRINCIPIUM CONTRADICTIONIS et ABSOLUTE PRIMUM „Satz des Widerspruchs, der schlechterdings erste Grundsatz."

2) Bei Poelitz S. 21. Die Stelle bezieht sich auf die eben erwähnten §§ der Baumgartenschen Metaphysik. Vgl. auch R. V. A 289 ff.

ist der Begriff von einem **Objekt überhaupt**, nicht von einem Ding und Unding oder von etwas Möglichem und Unmöglichem. Denn dieses sind opposita. **Ein jeder Begriff, der noch ein oppositum hat, erfordert aber noch immer einen höheren Begriff** (also ein Drittes!), **der diese Einteilung enthält, und zwei opposita sind Einteilungen von einem höheren Objekt."** Besser läßt sich mit so wenigen Worten das Prinzip synthetischer Einteilung garnicht ausdrücken. Um aber dem Leser den Gegensatz synthetischer und analytischer Einteilung in seiner ganzen Tragweite erkennen zu lassen, geben wir ihm noch Folgendes zu bedenken.

Bei einer jeden Einteilung pflegt man zu unterscheiden: zuerst das Einzuteilende (divisum) und dann die Glieder der Einteilung (membra dividentia). Bei der analytischen Einteilung nach dem Satz des Widerspruchs ist nun aber das divisum ein blos abstrakter Begriff (das soll heißen ein Begriff von einem bloßen Abstractum, denn ihrer subjektiven Form nach sind natürlich alle unsere Begriffe — als analytische Einheiten des Bewußtseins überhaupt — abstrakt und diskursiv). Die Glieder einer solchen Einteilung sind darum auch garnicht realiter in ihrem divisum enthalten, realiter vielmehr in ihm absolut unvereinbar. Denn wenn man etwa die Vierecke nach dem Satz des Widerspruchs in regelmässige und nichtregelmässige einteilt, so faßt zwar der abstrakte Begriff „Viereck" beides als seine Arten in sich, — aber das bedeutet ja grade, daß in Wirklichkeit ein Viereck, das regelmäßig ist, unmöglich zugleich auch unregelmäßig sein kann. Denn das sind kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate und solche geben, in einem Subjekt vereinigt, NICHTS (nihil negativum).[1] Nach diesem Prinzip teilen wir also nicht reale Objekte, sondern blos abstrakte Begriffe ein.

Das Divisum einer synthetischen Einteilung ist dagegen das konkrete Objekt, das sich faktisch in die membra dividentia gliedert, — mithin ein Ganzes von Wirklichkeit, das die Glieder der Einteilung als Teile in sich und nicht nur als logische Arten unter sich hat. Die Glieder einer solchen, synthetischen Einteilung sind sich nun zwar auch entgegengesetzt, aber doch nicht

1) Vgl. die Ausführungen der „negativen Größen" (Ak.-Ausg. S. 171f.), in denen Kant mit dem vollen Bewußtsein, der Philosophie eine neue Bahn gebrochen zu haben, diese Verhältnisse zum ersten Mal auseinandergesetzt hat.

kontradiktorisch: denn zwischen kontradiktorischen Gegensätzen ist ein Drittes ausgeschlossen — inter duo contradictoria tertium non datur — die Glieder synthetischer Einteilungen sind dagegen in ihrem Divisum gerade als in einem Dritten, einer Mitte zwischen ihrem Gegensatze enthalten. „Man erlaubt mir“, sagt Kant Kr. d. r. V. A 504, „daß ich dergleichen Entgegensetzung die dialektische, die des Widerspruchs aber die analytische Opposition nennen darf.“

Von zwei kontradiktorischen Gegensätzen kann ferner immer nur der eine wirklich sein. Denn die Wirklichkeit des einen (A) schließt die des andern (non A) von vorneherein aus. Das Eigentümliche einer dialektischen Entgegensetzung besteht dagegen gerade darin, daß der eine Gegenstand ebenso positiv und real wie der andere ist. Ja, die Wirklichkeit des einen ist sogar die Bedingung für die Wirklichkeit des andern (als des Bedingten), und erst zusammen machen sie ein Ganzes von Wirklichkeit und damit den wahren Begriff der Sache aus.[1]) Nennt man dieses „Ganze“, den „Begriff“ — A, so nimmt offenbar ein Gegensatz dem andern soviel von der Wirklichkeit A weg (= — A), als ihm selbst zukommt (= + A); die Gegensätze sind sich also in dem Sinne entgegengesetzt, daß der eine dasjenige im andern aufhebt, was in ihm selbst gesetzt ist. Kant formuliert dieses dialektische Verhältnis in seinem „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“ so: „+ A — A = O, d. i. daß von Dingen, deren eines die Negative des andern ist, beide A und also wahrhaft positiv sind, doch so, daß eines dasjenige aufhebt, was durchs andere gesetzt ist, welches hier durch das Zeichen = — angedeutet wird“. Es handelt sich also nicht um einen blos logischen Widerstreit, sondern um einen ganz realen Konflikt entgegengesetzt wirkender Kräfte, die einander faktisch Abbruch tun. Teilt man z. B. unser Fühlen nach dem Satz des Widerspruchs in Lust und Nicht-Lust ein, so ist ein Drittes ausgeschlossen, und was Lust ist, kann in demselben Sinne nicht auch zugleich nicht-Lust sein. Lust und Unlust (Schmerz) können dagegen sehr wohl in einem und demselben Subjekt (Menschen) und sogar zugleich wirklich sein, ja, in dem

1) Es kann schon hier darauf hingewiesen werden, daß Bedingung, Bedingtes und Begriff die Worte sind, mit denen Kant die drei Momente der synthetischen Einheit überhaupt zu bezeichnen pflegt. S. f. S.

Kampf und Ausgleich dieser beiden Gegensätze besteht gerade das eigentliche Wesen und Ganze (der „Begriff“) unseres Gefühlslebens.[1])

Die Glieder einer analytischen Einteilung stehen also, um alles noch einmal zusammenzufassen, in einem blos logischen Verhältnis als A und non A, die einer synthetischen dagegen in einer dynamischen Relation als Bedingtes und Bedingung (+ A und — A). Die ersten sind einer höheren subordinierte Abstraktionen, die zweiten konkrete Teilrealitäten, die zusammen erst das Ganze einer Wirklichkeit ausmachen. Jene geben darum auch einen blos kontradiktorischen Gegensatz, diese aber einen dialektischen und das ist realen Widerstreit (Realrepugnanz, Antinomie).

Man wird jetzt auch verstehen, warum es für Kant „in der Natur der Sache (d. i. realitas siehe S. 20) begründet liegt, dass alle seine Einteilungen in der reinen Philosophie dreiteilig ausfallen.“ Denn soll „eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweiteilig (quodlibet ens est aut A aut non A) — — — oder sie ist synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen soll geführt werden, so muss nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1. Bedingung, 2. ein Bedingtes, und 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein.“ (Kr. d. U.-K. LVI A.) Noch instruktiver ist vielleicht die Erörterung dieses Sachverhaltes in der Kantischen Logik (§§ 110 — 113): „Eine Einteilung in zwei Gliedern heißt Dichotomie, wenn sie aber mehr als zwei Glieder hat, wird sie Polytomie genannt; — alle Polytomie ist empirisch; die Dichotomie ist die einzige Einteilung aus Prinzipien a priori, also die einzige primitive. Denn die Glieder der Einteilung sollen einander entgegengesetzt sein, und von jedem A ist doch das Gegenteil nichts mehr als non A. Zur Polytomie gehört Erkenntnis des Gegenstandes, Dichotomie aber bedarf nur des Satzes des Widerspruches, ohne den Begriff den man einteilen will, dem Inhalt nach zu kennen — — — — — — doch hat die Einteilung aus dem Prinzipe der Synthesis a priori Trichotomie: nämlich erstens den Begriff als die Be-

---

1) Vgl. „negative Größen“ Ak. Ausg. S. 180f.

dingung, zweitens das Bedingte und drittens die Ableitung des letzteren aus dem ersten."

Wir werden nunmehr zu untersuchen haben, wieweit sich Kant dieser von ihm deutlich ausgesprochenen Grundsätze auch in der Einteilung seiner eigenen Philosophie bewußt geblieben ist. Hier muß man sich aber aus dem Vorangegangenen erinnern, daß innerhalb der Kantischen Philosophie überhaupt zwei Systeme zu unterscheiden sind: die Kritik, d. i. das System des Erkenntnissubjekts und die Metaphysik (Transcendentalphilosophie), das System des Erkenntnis-objekts. Jenem liegt die Einteilung der Erkenntnisvermögen zu Grunde, dieses ist auf dem Grundriß der Kategorientafel und des Systems der Ideen aufgebaut.

b) Die dialektische Synthesis als Einteilungsgrund im Kantischen System.

1. Die dialektische Synthesis als Einteilungsgrund im System der Kritik.

Als Beleg nun für die dialektische Einteilung des Systems der „Kritik" muß vor allem seine Trichotomie — als „Kritik der reinen Vernunft", „Kritik der Urteilskraft" und „Kritik der praktischen Vernunft" — angesehen werden. Ist der Gegenstand der „Kritik der reinen Vernunft" das für sich blos theoretische und diskursive Vermögen des Verstandes, so ist die Vernunft das eigentliche praktische Vermögen, und mit dem beschäftigt sich die „Kritik der praktischen Vernunft"; die synthetische Einheit aber, die aus der Vereinigung der beiden Gegensätze — des theoretischen und praktischen Vermögens, des Verstandes und der Vernunft — entspringt, ist die Urteilskraft. Schon in der Gegenüberstellung des Baumgartenschen und Kantischen Systems der Erkenntnisvermögen (oben S. 26 ff.) mußte dem Leser die ausnehmende Stellung, die Kant der Urteilskraft im Gegensatz zur Schulmetaphysik zuweist, ins Auge fallen. Hier ist nun die Erklärung dieses merkwürdigen Umstandes. Die dogmatische Philosophie kennt getreu ihrem analytischen Grundsatze nur die Zweiteilung in ein theoretisches und praktisches Vermögen. Nun ist aber der Gegensatz des Theoretischen und Praktischen gar kein kontradiktorischer. Denn so sehr sich auch diese beiden Grundkräfte unseres Gemüts entgegengesetzt sind und einander Abbruch tun, — sie geben in einem und demselben

Subjekt vereinigt doch keineswegs Nichts (nihil negativum), sondern ein sehr konkretes Etwas nämlich ein Urteil, so wie man ja auch im gemeinen Leben weder dem abstrakten Theoretiker, noch dem bloßen Praktiker, sondern nur dem, der theoretische Einsicht und praktische Erfahrung in gleichem Maße in sich vereinigt, ein eigentliches Urteil über die Sache zugesteht. Und so wird man es verstehen, wie für Kant die Urteilskraft, (die synthetische Einheit von Verstand und Vernunft) der eigentliche „Begriff" des menschlichen Erkenntnisvermögens werden konnte: „Begriff" sagen wir, denn das Dritte, „die synthetische Einheit, die aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt", das ist ja doch der „Begriff" (s. oben S. 47 f.). Daß die Urteilskraft nun tatsächlich, so wie wir es hier darstellen, für Kant die synthetische Einheit des theoretischen Verstandes und der praktischen Vernunft in uns, also ein Drittes (medium) zwischen Verstand und Vernunft ist, kann keinem Leser der Kritik entgehen. Um aber ein Übriges zu tun, setzen wir einige der markantesten Stellen, in denen sich Kant über dieses Verhältnis ausspricht, hierher:

> „Die Kritik der Urteilskraft als ein Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen." Kr. d. U.-K. Einl. III.

> „Wenngleich die Philosophie in zwei Hauptteile, die theoretische und praktische eingeteilt werden kann (Met. d. N. u. d. S.), so besteht doch die Kritik der reinen Vernunft aus drei Teilen: erstens der Kritik des reinen Verstandes (Kr. d. r. V.), zweitens der reinen Urteilskraft (Kr. d. U.-K.) und drittens der reinen Vernunft (Kr. d. pr. V.)" Kr. d. U.-K. C XXV.

> „In der Familie der oberen Erkenntnisvermögen gibt es doch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft, d. i. die Urteilskraft." Kr. d. U.-K. C XXI.

> „Die Naturbegriffe, welche den Grund zu aller theoretischen Erkenntnis a priori enthalten, beruhen auf der Gesetzgebung des Verstandes. — Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen praktischen Vorschriften enthält, beruht auf der Gesetzgebung der Vernunft; — und das rechtfertigt die Einteilung der Philosophie in die theoretische und praktische. — — Die Urteilskraft bewirkt aber ebensowohl einen Übergang vom reinen Erkenntnisvermögen, d. i. vom Gebiet der Naturbegriffe zum Gebiet des Freiheitsbegriffs, als sie im logischen Gebrauch den

Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht.“ Kr. d. U.-K. C XXI u. XXV.

„Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der existieren soll, wozu die Bedingungen der Möglichkeit derselben in der Natur vorausgesetzt werden. Das, was diese a priori und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urteilskraft gibt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmässigkeit an die Hand.“ Kr. d. U.-K. C LV.

„Der Verstand gibt Anzeige auf ein übersinnliches Substrat der Natur, läßt dieses aber gänzlich unbestimmt. Die Urteilskraft verschafft dem übersinnlichen Substrat Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen, die Vernunft aber gibt ebendemselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die Bestimmung. Und so macht die Urteilskraft den Übergang vom Gebiet des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.“ Kr. d. U.-K. C LVI.

Gewissermaßen zur Bekräftigung dieser Worte soll noch erwähnt werden, daß die S. 48 f. angeführte Erörterung über das Wesen synthetischer Einteilung als Anmerkung sich unmittelbar auf die im Vorstehenden angeführten Sätze bezieht. —

Die Einteilung der Erkenntnisvermögen in Verstand, Vernunft und Urteilskraft wird nun von der alten Wolffischen in das obere und untere Erkenntnisvermögen, d. i. Verstand (intellectus latius dictus) und Sinnlichkeit, gekreuzt. Da es für Kant aber bei dieser traditionellen Dichotomie nicht bleiben konnte, so galt es auch hier wieder, das Dritte zu suchen, das als synthetische Einheit jene Gegensätze miteinander vermittelt. Dieses Medium, die „gemeinschaftliche Wurzel der zwei Stämme menschlicher Erkenntnis“, fand nun Kant in der Einbildungskraft; das beweisen wir durch die Anführung der folgenden Stellen:

„Da alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft der subjektiven Bedingung, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zwar zur Sinnlichkeit, sofern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend und nicht, wie der Sinn, blos bestimmbar ist, muß ihre Synthesis der An-

schauungen den Kategorien gemäß die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft sein, eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit.“ R. V. B 151.

„Wir haben also eine reine Einbildungskraft als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zugrunde liegt. Vermittelst derer bringen wir das Mannigfaltige der Anschauungen einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der Apperception andererseits in Verbindung.“ R.V. A 124.

„Das Produkt der Einbildungskraft ist nun das Schema. Es ist ein Drittes, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit steht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein.“ R. V. A 140.

„Beide äußersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transcendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen.“ R. V. A 124.

„Die Synthesis überhaupt ist die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntnis haben würden. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen,“ nämlich conceptus communes, die analytische Einheit des Bewußtseins „das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschafft.“ R. V. A 78.

Wie die Urteilskraft die synthetische Einheit der oberen Erkenntnisvermögen — Vernunft und Verstand — vorstellt, so tut also die Einbildungskraft die Synthesis des unteren und oberen Erkenntnisvermögens — von Sinnlichkeit und Verstand — dar. Soweit erweist sich die Einteilung als dialektisch. Wie aber dann weiter das systematische Verhältnis der Urteilskraft zur Einbildungskraft zu denken ist, — ob die Urteilskraft selbst wieder als synthetische Einheit von Einbildungskraft und Verstand aufzufassen ist (eine Vorstellung, die sowohl der „Kritik der Urteilskraft“, wie ihrer transcendentalen Doktrin in der „Kritik der reinen Vernunft“ zugrunde liegt,[1]) oder ob schließlich hier doch wieder die dogmatische Zweiteilung Platz greift (in das obere und untere Erkenntnisvermögen) — das ist nicht mit Be-

1) Vgl. auch Kritik d. r. V. A 78 ff.

stimmtheit auszumachen. Denn diese letzte synthetische Einheit des Erkenntnisvermögens kann nichts anderes sein, als die intellektuelle Anschauung. Diese Konsequenz aus dem Prinzip der Synthesis zu ziehen, hat sich Kant aber bis zuletzt gescheut: hier setzte erst die Nach-Kantische Philosophie mit ihrer Spekulation ein.

2. Die Ableitung des Systems der Metaphysik aus dem System der Erkenntnisvermögen.

Wie das Objekt dem Subjekt, so steht dem System der Erkenntnisvermögen, der Kritik, das System der Metaphysik gegenüber. Nun verlangt aber das Prinzip der Synthesis die Vereinigung dieser opposita: „Die Einteilung aus dem Prinzipe der Synthesis hat a priori Trichotomie: 1. den Begriff als die Bedingung“ — und das ist in diesem Falle der Begriff des Subjekts, des Erkenntnisvermögen — „2. das Bedingte,“ — d. i. hier das Objekt — „und 3. die **Ableitung** des letzteren aus dem ersten.“ Wie Kant dieser Forderung synthetischer Einteilung nun nachgekommen ist, soll er uns selbst sagen. Er schreibt in seinem Brief an Garve: „Haben Sie die Gütigkeit, nur noch einmal auf das Ganze einen flüchtigen Blick zu werfen und zu bemerken, daß es garnicht Metaphysik ist, was ich in der Kritik bearbeite, sondern eine ganz neue und bisher unversuchte Wissenschaft, nämlich die Kritik einer a priori urteilenden Vernunft. Dieses ist ein Objekt einer förmlichen und notwendigen Wissenschaft, die ohne von der Einschränkung auf die bloße Erwägung des alleinigen Erkenntnisvermögens abzuweichen, eine solche Mannigfaltigkeit der Abteilungen erforderte, und zugleich, welches wunderbar ist, aus der Natur des Erkenntnisvermögens alle Objekte, auf die die Vernunft sich erstreckt, **ableiten,** sie aufzählen, die Vollständigkeit durch ihren Zusammenhang in einem ganzen Erkenntnisvermögen beweisen kann: welches keine andere Wissenschaft zu tun vermag, nämlich aus dem bloßen Begriffe eines Erkenntnisvermögens, wenn er genau bestimmt ist, auch alle Gegenstände, alles, was man von ihnen wissen kann, a priori entwickeln zu können.“ [1])

Die Ableitung der Begriffe vom Objekt aus dem Begriffe des Erkenntnisvermögens, des Subjekts, die Kant hier mit Nach-

1) Ak. Ausg. Bd. X No. 187.

druck als den letzten Grundgedanken der Kritik bezeichnet, ist also das gesuchte Dritte, der Mittelbegriff (*μέσον*), der den Gegensatz von Subjekt und Objekt in sich begreift. Wir brauchen hier nur daran zu erinnern, wie in der Kritik die Kategorien, also „die allgemeinen Begriffe eines Gegenstandes überhaupt“, von den subjektiven Urteilsformen, ferner die realen Reflexionsbegriffe von der logischen Reflexion, Abstraktion und Komporation und die Ideen von den allgemeinen Schlußformen — mit einem Worte also die synthetischen Realbegriffe durchwegs aus den analytischen Formen der Logik entwickelt werden, um die große Rolle, die diese Deduktion (die metaphysische) in der Kantischen Philosophie spielt, ersichtlich zu machen. Wie tief aber diese Deduktion in den letzten Prinzipien des Kantischen Systems begründet ist, scheint man nicht immer genügend gewürdigt zu haben.

3. Die dialektische Synthesis als Einteilungsgrund im System der Metaphysik.

Das System der Begriffe vom Objekt, d. h. vor allem das System der Kategorien und der Ideen, wird so von Kant aus dem System des Erkenntnisvermögen durch die sogenannte metaphysische Deduction abgeleitet. Da nun aber das System der Kategorien in der Philosophie Kants seinerseits wieder den allgemeinen Grundriß für die Metaphysik abgibt, so werden wir den Einteilungsgrund des metaphysischen Systems eben in der Einteilung der Kategorien bezw. der Ideen zu suchen haben.

Kant hat nun so oft und so deutlich das Prinzip der synthetischen Einheit als den Grund der trichotomischen Einteilung seiner Kategorientafel bezeichnet, daß seine Worte für sich selbst sprechen können. „Es ist anzumerken“, sagt er in seiner Erläuterung der Kategorien-Tafel R. V. B 110 ff., „daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches ebensowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß. Dazu kommt noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt. So ist die Allheit (Totalität) nichts anderes, als die Vielheit als Einheit betrachtet. Die Einschränkung nichts anderes, als die Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Kausalität einer Substanz in Bestimmung der

andern wechelseitig, endlich die Notwendigkeit nichts anderes als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Kategorie ein blos abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei, denn die Verbindung des ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Aktus des Verstandes", (— nämlich deren Synthesis —) „der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird. So ist der Begriff einer Zahl (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen) sind, oder daraus, daß ich den Begriff einer Ursache und den einer Substanz beide verbinde" (— zur analytischen Einheit —) „noch nicht sofort der Einfluß, d. i. wie eine Substanz Ursache von etwas in einer anderen Substanz werden könne, zu verstehen. Daraus erhellt, daß dazu ein besonderer Aktus des Verstandes erforderlich sei und so bei den übrigen."

Noch eindringlicher spricht sich aber Kant über die Trichotomie der Kategorien in einem Brief an den berühmten und scharfsinnigen Kommentator der Kritik der reinen Vernunft Johann Schulze aus. Dieser Brief zeigt, daß Kant die Trichotomie der Kategorientafel nicht etwa, wie man es sonst wohl auffassen möchte, nur für eine gleichgiltige Äusserlichkeit, sondern für das, was sie auch in der Tat ist, nämlich für ein „Grundstück seines Systems" gehalten hat: „Der (von Schulze) geäußerte Gedanke", schreibt er hier, „daß es wohl nur zwei Kategorien von jeder Klasse geben möge, weil die dritte aus der ersten und zweiten verbunden entspringt, bedeutet eine Abänderung, die dem ganzen System den sonst sehr gleichförmigen Zusammenhang rauben würde..... Ob Sie deshalb nicht verhüten können, daß nicht in einem der Grundstücke des Systems zwischen uns eine große Differenz obwalte. Die dritte Kategorie nämlich entspringt zwar freilich durch die Verknüpfung der ersten und zweiten, aber nicht blos durch Zusammennehmung, sondern eine solche Verknüpfung, deren Möglichkeit selbst einen Begriff ausmacht, und dieser Begriff ist eine besondere Kategorie..... Und da, wo die dritte Kategorie anwendbar ist, enthält sie noch immer mehr als die erste und zweite für sich und zusammengenommen, nämlich die Ableitung der zweiten aus der ersten (welche nicht immer angeht)....

Mit einem Worte, ich finde, daß ebenso wie der Schlußsatz in einem Syllogismus außer den Handlungen des Verstandes und der Urteilskraft noch eine besondere und der Vernunft spezifisch zugeeignete Handlung im Schlußsatze anzeigt, — da nämlich der Obersatz eine allgemeine Regel sagt, der Untersatz aber vom Besonderen zur allgemeinen Bedingung der Regel hinaufsteigt, der Schlußsatz vom Allgemeinen zum Besondern hinabgehe, nämlich das, was unter einer Bedingung in majori allgemein gesagt wurde, von dem auch gesagt wird, was nach der Minori unter jener Bedingung enthalten ist, — also auch die dritte Kategorie ein besonderer und zum Teil ursprünglicher Begriff sei. . . . . Ew. Hochw. werden bei näherer Erwägung diese Bemerkung richtig und den Umstand, ob eine Abänderung in dem System der Kategorien nötig sei oder nicht, wie ich hoffe wichtig genug finden, um darauf noch vor der Förderung Ihrer Handschrift", es sind die „Erläuterungen zur Kritik d. r. V." gemeint, „zum Drucke Rücksicht zu nehmen. Denn es kann Gegnern nichts Erwünschteres geschehen, als wenn sie Uneinigkeiten in Prinzipien antreffen."[1])

Nun darf man allerdings nicht vergessen, daß, wenn auch die Kategorien innerhalb jeder Klasse dialektisch geordnet sind, die Tetrachotomie der Tafel in Quantität, Qualität, Relation und Modalität dem Prinzip der Synthesis offenbar zu widersprechen scheint. Daß der Grundsatz der synthetischen Einheit Kant aber auch hier vorschwebte, zeigt die Anwendung dieser Tafel im metaphysischen System. So werden die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" von Kant in vier Hauptstücke nach den vier Kategorien eingeteilt, deren „erstes die Bewegung als ein Quantum ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet (Phoronomie), deren zweites sie als zur Qualität der Materie gehörig erwägt (Dynamik), deren drittes die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung" (also durch ihre Quantität) „gegeneinander in Relation betrachtet (Mechanik)". Die Relation ist demnach das Verhältnis von Quantität und Qualität (als Bedingung und Bedingtes) mithin die synthetische Einheit beider.[2]) — „Das vierte Hauptstück be-

---

1) Ak. Ausg. Bd. X No. 202.

2) Eine Synthesis kann (nach Inaug.-Diss. § 1 Anm.) entweder qualitativ (als Verhältnis des Bedingten zu seiner Bedingung, vgl. oben S. 47), oder quantitativ (als Verhältnis des Teils zu seinem Ganzen — und so haben wir sie vornehmlich betrachtet) gefaßt werden. Also ist das Dritte (nämlich die

stimmt dagegen die Bewegung der Materie blos in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität mithin als Erscheinung äußerer Sinne (Phänomenologie)." Demnach wäre die Tetrachotomie der Kategorientafel so auszulegen: Die Zahl der eigentlich inhaltlichen Begriffe vom Objekt ist mit den drei Kategorien der Quantität, Qualität und beider synthetischer Einheit, der Relation, erschöpft; da nun aber die Kategorien nach Kantischer Auffassung Begriffe eines Gegenstandes, also eines ens sind, sofern es noch in Relation zu einem Subjekt steht (subjectum relationis), so ist noch ein Begriff, der „blos die Beziehung auf die Vorstellungsart, d. i. die Modalität ausdrückt" notwendig. Diese Interpretation wird durch die ausdrückliche Erklärung Kants gestützt, daß „die Modalität der Urteile eine besondere Funktion derselben ist, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalt eines Urteils beiträgt — denn außer der Quantität, Qualität und Relation ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urteils ausmachte —, sondern den Wert der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht".[1]) Das ist hier zwar von der Urteilstafel gesagt, aber bei der Übereinstimmung der logischen Funktionen mit den ihnen korrespondierenden Kategorien gilt das Angeführte auch für das Verhältnis der Verstandesbegriffe zueinander.

Will man uns aber diese Auslegung nicht zugeben — nun, so beschränken wir unsere Behauptung der dialektischen Einteilung auf die Kategorien innerhalb der einzelnen Klassen, die uns niemand abstreiten kann.

Im System der Ideen ist nun die synthetische Einteilung so augenfällig, daß es nicht vieler Worte bedarf, um das Dialektische ihrer Anordnung bemerkbar zu machen. Schon die Definition der Idee als des Unbedingten, d. i. als der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, setzt die Idee logisch dem Mittelbegriff (μέσον) in einem Schlußsatze gleich, und dadurch ist sie auch der Kategorie als dem Begriffe von einem Gegenstande (also einem Bedingten) entgegengesetzt. Darum kann es für Kant auch

---

synthetische Einheit der quantitativen und qualitativen Synthesis), eben das „Verhältnis" (sowohl das des Bedingten zu seiner Bedingung, als das des Teils zum Ganzen), — und d. i. der eigentlich synthetische Begriff der Synthesis. Die Kategorien überhaupt sind darum nichts anderes als „die ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis". R. V. A 80.

1) Kr. d. r. V. A 75.

nur drei Ideen geben, nämlich 1. die psychologische Idee oder der Begriff der unbedingten Bedingung (Subjekt), 2. die kosmologische Idee oder der Begriff des unbedingt Bedingten (Objekt) und 3. das transzendentale Ideal, der konkrete „Begriff," — als die synthetische Einheit beider, „die aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt." Das Ideal ist also das eigentlich, d. h. unbedingt Unbedingte, das absolute Dritte, — die dialektische Synthesis von Subjekt und Objekt; es ist der „Inbegriff aller Realität, welcher das Positive (A) aller einander entgegengesetzten Prädikate (+ A und — A) in sich enthält,"[1]) — damit aber auch das Positive des obersten Gegensatzes, des von Subjekt und Objekt.

So ist das Ideal der reinen Vernunft der systematische Schlußstein, dem das ganze Gebäude der Kantischen Metaphysik zustrebt.

Wir haben hier an dem Beispiel der Einteilung der Begriffe gesehen, daß das dialektische Prinzip doch eine grössere Bedeutung in der Kantischen Philosophie hat, als es auf den ersten Blick hin scheint. Bezeichnet doch Kant auch sonst die synthetische Vereinigung, und nicht die analytische Scheidung der dialektischen Gegensätze als das eigentliche und letzte Ziel der Kritik; die transzendentale Vernunft „verstattet nun einmal keinen anderen Probierstein der Wahrheit, als den Versuch der Vereinigung ihrer Behauptungen unter sich selbst und mithin zuvor des freien und ungehinderten Wettstreites derselben untereinander."[2]) Die Aufgabe der transzendentalen Analytik ist allerdings Analyse, und das Ergebnis dieser ihrer Tätigkeit ist die „Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena" (im dritten und letzten Hauptstück dieses Abschnitts). Die transzendentale Dialektik macht aber durch die der vorangegangenen Analysis entgegengesetzte Synthesis dieses Resultat wieder rückgängig und „verbindet die ungleich-

1) Proleg. Ak. Ausg. S. 330 Anm. Vgl. auch neben den „Negativen Größen" vor allem Inaug. Diss. § 22 Scholion: Nempe mens humana non afficitur ab externis mundusque ipsius adspectui non patet infinitus, nisi quatenus ipsa cum omnibus aliis ab eadem vi infinita unius sustentatur.

2) Kr. d. r. V. A 427 u. ö.

artigen Elemente — die Dinge als Erscheinungen und dann die Dinge an sich selbst — wiederum zur Einhelligkeit mit der notwendigen Vernunftidee des Unbedingten und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist."[1]) Die transzendentale Dialektik — das sollte man sich stets gegenwärtig halten — ist für Kant darum das eigentliche Hauptstück der Kritik.[2])

Andererseits soll man allerdings auch nicht vergessen, daß gerade die strenge Scheidung von Ding an sich und Erscheinung, empirisch und rational, Subjekt und Objekt, Endlichem und Unendlichem, Notwendigkeit und Freiheit, theoretischer und praktischer Erkenntnis der Kantischen Philosophie den ihr eigentümlichen Stempel aufdrückt. Und es wäre ein vergebliches Bemühen, wenn man leugnen wollte, daß das erkenntnistheoretische Problem — das doch eben auf der prinzipiellen Annahme eines analytischen (unvereinbaren) Gegensatzes von Subjekt und Objekt beruht — für Kant im Vordergrund alles philosophischen Interesses steht. Für das philosophische Verständnis der Kritik wird deshalb die Erkenntnistheorie immer der richtige Ausgangspunkt sein, aber deshalb muß man noch nicht die dialektischen Elemente verkennen, die in der Kantischen Philosophie schon enthalten sind und auf die aufmerksam zu machen der Zweck dieser Abhandlung war.

---

1) 2. Vorr. d. Kr. d. r. V. B XVI. ff., vor allem Anm. zu S. 18; Ak. Ausg. Br. Bd. X No. 187 S. 320 ff.

2) Vgl. den Brief an Herz, Ak. Ausg. Bd. X Nr. 154; Prol. Ak. Ausg. S. 341 Anm. u. ö.

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

Herausgegeben im Auftrag der „Kantgesellschaft" von H. Vaihinger und B. Bauch.

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.)

Für Abonnenten der „Kantstudien" zu ermässigtem Preis.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" in dem betr. Jahr gratis.

Die Ergänzungshefte zu den „Kantstudien" enthalten grössere, in sich abgeschlossene Abhandlungen, welche in dem Rahmen der „Kantstudien" selbst keinen Platz finden, deren separate Publikation in Form eines Einzelheftes der Wissenschaft jedoch dienlich sein kann. Anträge auf Aufnahme von Abhandlungen in diese Sammlung sind zu richten an Professor Dr. Bauch in Halle a. S., Goethestrasse 36, von dem auch die Bedingungen der Aufnahme zu erhalten sind.

Zum Band XI (1906).

1. ***Guttmann, J.,*** *Dr. phil.* **Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung.** IV u. 104 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)
2. ***Oesterreich, K.,*** *Dr. phil.* **Kant und die Metaphysik.** VI u. 130 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)
3. ***Döring, O.,*** *Dr. jur. et phil.* **Feuerbachs Straftheorie** und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. IV u. 48 S. Mk. 1.20. (Mk. 0.90.)

Zum Band XII (1907).

4. ***Kertz, G.,*** *Dr. phil.* **Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Mit einem Bildnis Tieftrunks. VIII u. 81 S. Mk. 2.40. (Mk. 1.80.)
5. ***Fischer, H. E.,*** *Dr. phil.* **Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft** nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. VIII u. 136 S. Mk. 4.—. (Mk. 3.—.)
6. ***Aicher, Sev.,*** *Dr. phil.* **Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.** Gekrönte Preisschrift. XII u. 137 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
7. ***Dreyer, Hans,*** *Dr. phil.* **Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel.** IV u. 106 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)

Zum Band XIII (1908).

8. ***O'Sullivan, John M.,*** *Dr. phil.* **Vergleich der Methoden Kants und Hegels** auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität. VI u. 129 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
9. ***Rademaker, Franz,*** *Dr. phil.* **Kants Lehre vom inneren Sinn** in der Kritik der reinen Vernunft. 45 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

Herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch.
(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.)
Für Abonnenten der „Kantstudien" zu ermässigtem Preis.
Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" in dem betr. Jahr gratis.

10. ***Amrhein, Hans,*** *Dr. phil.* **Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt"** und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart. VIII u. 210 S. Mk. 6,80. (Mk. 5.—.)
11. ***Müller-Braunschweig, Karl.*** **Die Methode einer reinen Ethik,** insbesondere der Kantischen, dargestellt an einer Analyse des Begriffes eines „praktischen Gesetzes". VI u. 73 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)

Zum Band XIV (1909).

12. ***Bache, Kurt,*** *Dr. phil.* **Kants Prinzip der Autonomie** im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke. VI u. 43 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)
13. ***Kremer, Josef,*** *Dr.* **Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.** Gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe. XII u. 210 S. Mk. 7.50. (Mk. 6.—.)
14. ***Ernst, W.,*** *Dr. phil.* **Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien.** IV u. 82 S. Mk. 3.—. (Mk. 2.40.)
15. ***Hessen, Sergius,*** *Dr. phil.* **Individuelle Kausalität.** Studien zum transzendentalen Empirismus. XI u. 151 S. Mk. 5.50. (Mk. 420.)

Zum Band XV (1910).

16. ***Ristitsch, Swetomir,*** *Dr. phil.* **Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus.** Ein kritischen Beitrag zur Kantforschung. IV u. 100 S. Mk. 3.50. (Mk. 2.80).
17. ***Wiegershausen, Heinrich,*** *Dr. phil.* **Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus.** IV u. 93 S. Mk. 3.40. (Mk. 2.70).
18. ***Toll, Charles Hansen,*** *Dr. phil.* **Die erste Antinomie Kants und der Pantheismus.** 46 S. Mk. 1.50. (Mk. 1.20).
19. ***Mugdan, Bertha,*** *Dr. phil.* **Die theoretischen Grundlagen der Schiller'schen Philosophie.** VI u. 86 S. Mk. 3.—. (Mk. 2.40.)
20. ***v. Zynda, Max,*** *Dr. phil.* **Kant-Reinhold-Fichte.** VI u. 97 S. Mk. 3.50. (Mk. 2.60).

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 22.

Die Erkenntnislehre bei Fries,

aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert.

Von

Walter Mechler
Dr. phil.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1911.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

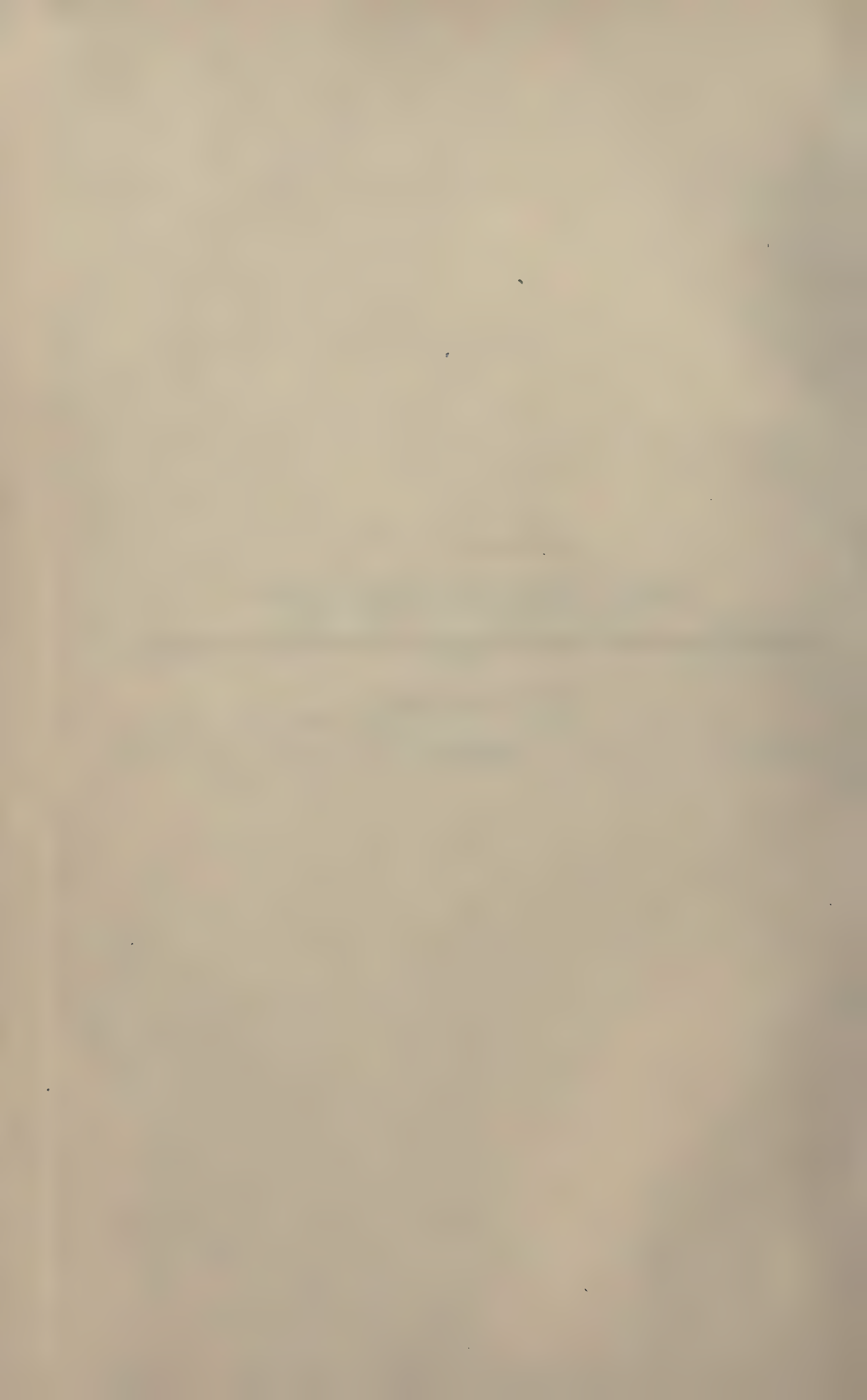
Satzungen der Gesellschaft
(Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S.)
durch den stellv. Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48,
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Meinem lieben und verehrten Lehrer

Herrn Geheimen Rat Professor Dr. Otto Liebmann

aus Dankbarkeit

zugeeignet.



Inhaltsangabe.

Seite

Vorrede: Veranlassung und Zweck der Arbeit VII

Erster Teil: Darstellung 1

Einleitung: Wichtigkeit der Fries'schen Grundbegriffe für seine Philosophie 1

I. Begriffe der Elementarlehre 2
- 1. Seele—Gemüt 2
- 2. Seelenvermögen 4
- 3. Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit 6
- 4. Erkenntnis (im allgemeinen) 11
- 5. Unmittelbare Erkenntnis 14
  - a) der Anschauung 14
  - b) der Vernunft 22
- 6. Mittelbare Erkenntnis 27
- 7. Wahrheit 28

II. Begriffe der Methodenlehre 30
- 1. Metaphysik und Kritik; Inhalt und Gegenstand der Kritik . . 30
- 2. Kritische Methode 31
- 3. Beweis, Demonstration und Deduktion 33
- 4. Deduktion der Kategorien; Theorie der Vernunft 35

Schlußbemerkung: Kurze Gegenüberstellung der Fries'schen Grundbegriffe mit denen von Kant 38

Zweiter Teil: Kritische Besprechung 39

Einleitung: Die Philosophie von Fries als Ganzes 39

Hauptteil: Kritische Besprechung der Grundbegriffe und der darauf aufgebauten Philosophie 39
- 1. Unmittelbare Erkenntnis der Anschauung 40
- 2. Unmittelbare Erkenntnis der Vernunft 40
- 3. Wahrheit 53
- 4. Die Grundbeschaffenheiten des Gemütes; die Theorie der Vernunft (Begriff der Erfahrung, Denken und Sein) 55
- 5. Grundauffassung der Kategorien 66
- 6. Die Entdeckung des Apriori 71
- 7. Die Deduktion der Kategorien 78

Schluß: Zusammenfassender Rückblick 86

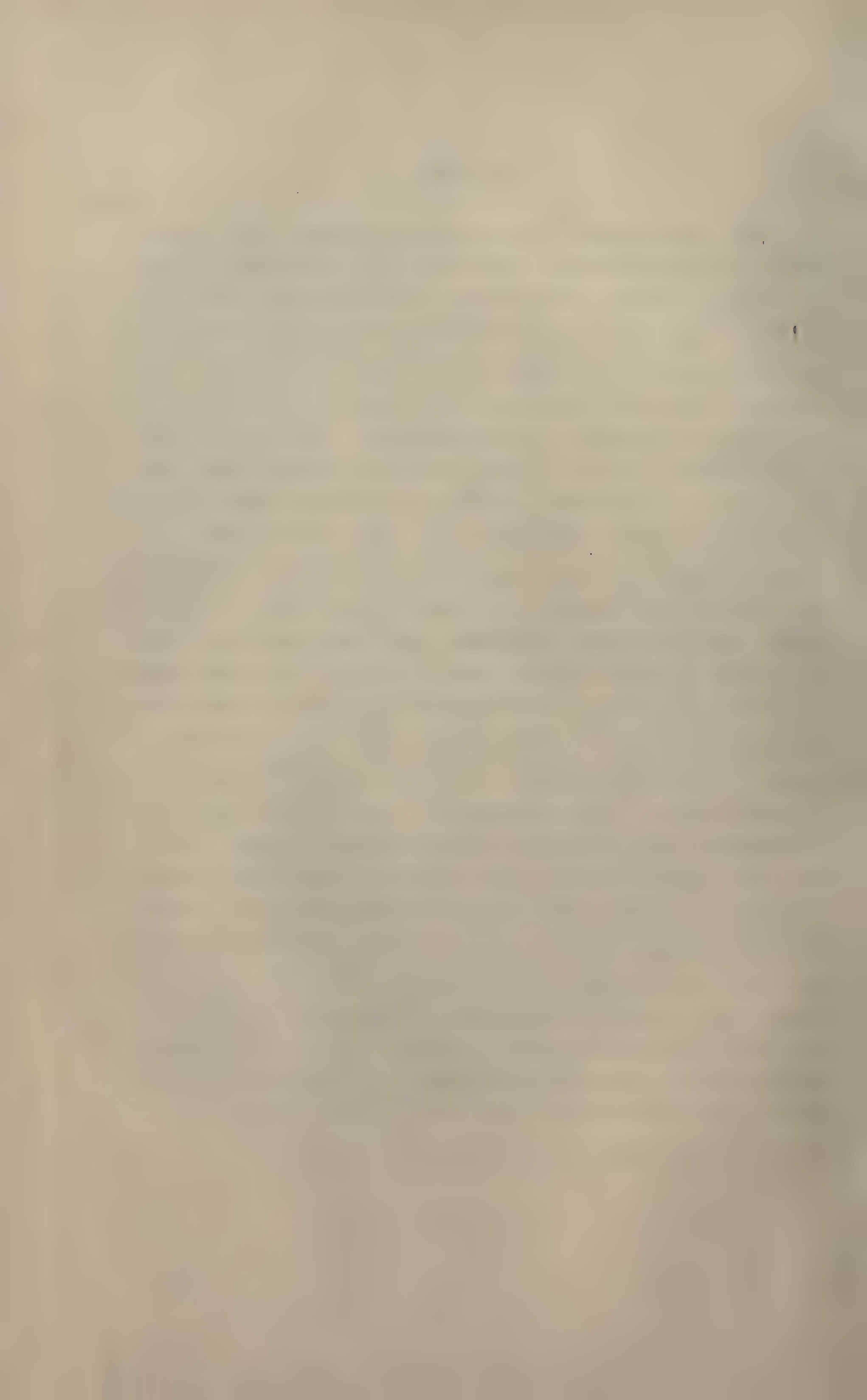


Vorrede.

Den ersten Anstoß zu meinem Friesstudium erhielt ich als Historiker und Germanist. Mich zog die sympathische Gestalt des Jenaer Denkers, dessen Büste den Fürstengraben der Thüringer Universitätsstadt ziert, zunächst wegen der tapferen und doch so maßvollen Haltung in seiner Verwicklung mit den Burschenschaftsangelegenheiten an, die ihm so schweres, aber mannhaft und still getragenes Leid bereitet; aber bald trat das philosophische Interesse in den Vordergrund. Nach einem gründlichen Studium Kants zu seinen Nachfolgern fortschreitend, wurde ich von der idealistischen Richtung in gleicher Weise wie von Schopenhauer wenig angezogen; trotz aller gegenteiligen Versicherungen schien mir für sie in den Grundfragen Kant spurlos vorübergegangen zu sein. Mit großen Erwartungen wandte ich mich deshalb dem Studium von Fries zu, der sich ja selbst als Kants treuesten Schüler bezeichnet und behauptet hatte, allein die richtige kritische Methode ohne alle Mystik und Schwärmerei beibehalten zu haben. Obwohl auch bei Fries der Schwerpunkt auf der praktischen Philosophie liegt,[1]) wurde mein Interesse auf seine Erkenntnislehre besonders gelenkt. Dies wirkte der Einfluß meines Lehrers Otto Liebmann. Lange Zeit hielt mich Fries ganz in seinem Bann. Die Geschlossenheit seiner Lehre schien mir überzeugend, seine Grundlagen unbedingt sicher zu sein. Es ging mir, wie manchem andern auch, der Fries studiert und über ihn geschrieben: Ich nahm seine Voraussetzungen hin, ohne sie gründlich nachgeprüft zu haben. — Nach und nach stiegen aber in mir Zweifel auf, und zwar deswegen, weil es mir verdächtig schien, dass alle Schwierigkeiten und Probleme so leicht gelöst sein sollten, und ich fing an, mißtrauisch zu werden gegen die Sicherheit der Fries'schen Fassung der Grundbegriffe. Infolgedessen machte ich mich daran, diese eingehend zu untersuchen. Das Ergebnis dieses Nachdenkens bringt die vorliegende Arbeit.

---

1) cf. Fries, Metaph., Seite 46 u. N. Kr. I², 7—8; u. ö.



Erster Teil.

Darstellung.

Einleitung: Wichtigkeit der Friesschen Grundbegriffe für sein Philosophem.

Ausgehend von der Überzeugung, daß gerade bei Fries ein eingehendes Studium seiner Grundbegriffe nötig sei, um sein Philosophem würdigen zu können, beginne ich meine Untersuchung mit der Feststellung derselben; denn gerade in den Prinzipien liegen die Gründe, die bei der Entscheidung zwischen einem für oder wider Fries maßgebend sind. Die Verarbeitung seiner Grundbegriffe selbst geht einen sicheren Schritt, und es wird schwer sein, da eine Lücke entdecken zu können, von der aus eine Polemik einsetzen könnte. Außerdem aber zeigen schon die Fassung und Formulierung seiner Grundbegriffe aufs deutlichste, wie er zu Kant, den er selbst als seinen Lehrer und Meister bezeichnet, steht; ein klares Bild seiner Grundbegriffe wird uns zeigen, wie weit er für einen Kantianer gelten kann. Es kommt mir daher zunächst nur darauf an, die Lehre von Fries möglichst unverfälschst und einwandfrei wiederzugeben und auf die besonders wichtigen und folgenreichen Punkte aufmerksam zu machen. Deshalb enthalte ich mich zunächst jeder Kritik. Eine solche versuche ich erst zu liefern, nachdem ich Fries habe ausreichend zu Worte kommen lassen, nachdem ich einen Überblick über die ausschlaggebenden Lehren seiner Erkenntnistheorie im Zusammenhang gegeben habe.

Wenn wir uns die Begriffe, die Fries seiner Philosophie zu Grunde legt, verdeutlichen werden, wird uns oftmals auffallen, daß er vom gewöhnlichen Sprachgebrauche abweicht. Das hat seinen Grund darin, daß es ihm außerordentlich wichtig ist, Sacherklärungen und nicht Namenerklärungen zu geben. Diese lieferten zwar Unterscheidungen und deutliche Kennzeichen, dienten

aber nur der Beschreibung eines Gegenstandes; jene aber machten Anspruch darauf, Einsicht in sein Wesen zu geben. Nur mit Sacherklärungen werde deshalb in den Vernunftwissenschaften etwas gewonnen. Namentlich hätten in der Philosophie die aus Bequemlichkeit fortgeerbten Namenerklärungen höchst nachteilig gewirkt; deshalb müßte gerade in ihr trotz aller Schwierigkeiten auf eine genaue Sacherklärung Wert gelegt werden. Das sei aber nur möglich mit Hilfe der philosophischen Anthropologie, die durch ihr Verfahren der inneren Selbstbeobachtung eine Einsicht in das Wesen der begrifflich gefaßten Gegenstände ermögliche und dadurch in ihren Definitionen wirklich etwas erkläre.[1]) So erhellt von vornherein die besondere Wichtigkeit der Psychologie in dem System von Fries.

I. Begriffe der Elementarlehre.

1. Seele — Gemüt.

Da Fries der Kantischen Kritik die schärfste subjektiv-anthropologische Wendung gegeben hat,[2]) so spielt natürlich bei ihm der Begriff des individuellen menschlichen Seelenlebens eine Hauptrolle. Selbstverständlich ist es wohl für einen Philosophen, der durch Kants Schule gegangen, daß bei ihm der alte rationale Seelenbegriff nicht mehr zu finden ist. Immer wieder legt Fries Verwahrung dagegen ein, daß seiner Philosophie die Annahme einer Seele im Sinne der vorkantischen Dogmatiker zu Grunde liege. In seiner ersten veröffentlichten Abhandlung [3]) führt er aus: „Das

---

1) cf. Logik², Seite 429 ff. Psych. Anthr. I², Seite 12 f.

2) „Selbst für das Ideal einer vollendeten wissenschaftlichen Form unserer Erkenntnis ist jede oberste Begründung nur eine subjektive, die sich blos auf die inneren Gesetze der Tätigkeit unserer Vernunft im Erkennen bezieht.“ N. Kr. I¹ Seite 294 f. cf. II¹ Seite 25 und Metaphys. Seite 101 und 103.

3) Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik. Psycholog. Magazin, herausggb. von C. Chr. E. Schmid. Jena 1798. Band III. Seite 311. cf. auch System, Seite 35. cf. dazu Sigwart, Logik II² 207 f. Dieser erkennt zwar auch keine absolut einfache, unveränderliche Seelensubstanz an, betont aber, wenn mit dem Terminus Substanz „nur ausgedrückt werden soll, daß wir durch unser Denken genötigt sind, zu dem zeitlich Wechselnden, in ein Bewußtsein stets zusammengefaßten Geschehen uns ein Subjekt zu denken genötigt sind, das den Zusammenhang dieses Geschehens erklärt, das also mit sich eins bleibend den gemeinsamen Grund der in der Zeit kontinuierlich folgenden Veränderungen bildet, dann muß auch das Subjekt unseres Selbstbewußt-

Gemüt ist also für unsere Erfahrung das letzte Substrat aller inneren Erfahrung; ihm kann ich Vermögen beilegen aller innern Tätigkeiten, die ich wahrnehme, und diese sind es allein, wodurch ich dasselbe erkenne. Dabei bleibt gänzlich unbestimmt, ob das Gemüt selbst Geist sei, ob die Kräfte, welche jenen Tätigkeiten zum Grunde liegen, ihm unmittelbar oder einer anderen, mir ganz unbekannten Substanz gehören, ob endlich dasjenige, was ich dem Gemüte unmittelbar zuschreiben muß, auch unmittelbar Eigenschaft eines Geistes sei oder durch fremde Einwirkungen in ihm verursacht werde.“ Noch schärfer spricht er sich in seiner psychischen Anthropologie aus: „Die innere Erfahrung vereinigt alle Tätigkeiten unseres Geistes als Tätigkeiten desselben Ich; allein in ihr ist kein schlechthin beharrliches Wesen gegeben, sie entscheidet nicht, ob dieses Ich als ein Wesen für sich oder nur als eine identische Form wechselnder Wesen bestehe. Aus innerer Erfahrung über unser Leben in der Zeit kann keine Lehre von einem unsterblichen denkenden Wesen gebildet werden. Hier gibt es also übermäßige Anforderungen der Psychologie an die Metaphysik, nach welchen die Idee von einer unsterblichen Seele als wissenschaftlicher Grundgedanke den Erklärungen des menschlichen Lebens in der Zeit zu Grunde gelegt werden sollte. Diesem widersprechen wir und beschränken uns nur auf die Natur unseres Geistes, so wie sie uns im vorüberschwindenden Zeitleben erscheint.“ [1]) Deshalb wählt er, „um sich von allen metaphysischen Nebenbedeutungen der Worte Seele und Geist zu befreien“ mit „vorsichtigem Sprachgebrauch“ für „dieses Ich als den immer gleichen Gegenstand der inneren Erfahrung“ den Namen: Das menschliche Gemüt. [2])

---

seins Substanz genannt werden. Freilich nicht eine Substanz, die ein von ihren Tätigkeiten getrenntes Sein hätte; sie ist, indem sie irgendwie tätig ist, aber sie ist nicht die bloße augenblickliche Tätigkeit, ihr Sein erschöpft sich nicht in der einzelnen Tätigkeit.“

1) Psych. Anthr. I² Seite 9 § 2. Vergl. dazu G. Ernst Schulze, Psychologische Anthropologie Seite 28: „Unter der Seele wird der Realgrund unseres geistigen Lebens verstanden. Sie kann nie vom Bewußtsein, das doch aus ihr stammt, erreicht werden, sondern wird nur zu den Äußerungen des geistigen Lebens, als die Quelle davon, hinzugedacht.“

2) N. Kr. I¹. Seite 6 f. cf. Seite 8: „Wir nehmen unmittelbar nur die einzelnen Lebensäußerungen, die Handlung des Gemüts und nicht dieses selbst wahr; das Gemüt denken wir erst durch den Begriff der Kausalität seiner Handlung hinzu“.

2. Seelenvermögen.

Demgegenüber könnte es befremdlich erscheinen, daß Fries den Begriff der „Seelenvermögen“ festhält, da dieser sich mit seinem Begriff vom menschlichen Gemüt nicht in Einklang bringen lassen würde. Hier müssen wir aber gleich darauf achten, daß die Vermögen für Fries nicht im Sinne der Vermögenspsychologie zu nehmen sind. Wie schon bei Kant unter Vermögen nicht mehr ein selbständiger Zustand oder eine Wesenheit zu verstehen ist, sondern das Wort im Sinne von bestimmten Fähigkeiten, Richtungen und Betätigungen der einheitlich organisierten Seele gebraucht wird, so auch bei Fries.[1]) Auf ihn hat jedenfalls noch besonders Gottlob Ernst Schulze eingewirkt, der ja in seinem Aenesidemus den alten Begriff des Seelenvermögens so zergliedert hat, daß er in der Philosophie keine Lebensfähigkeit mehr haben sollte. Daß Fries dieses bereits 1792 erschienene, Aufsehen erregende Buch des scharfsinnigen Skeptikers gelesen und auch beachtet, bezeugt er selbst.[2]) Wenn er auch glaubt, Kant gegen Aenesidemus verteidigen zu können, so schließt das nicht aus, daß er in einzelnen Lehren Schulze gefolgt ist. Eine der wichtigsten Widerlegungen Reinholds durch Schulze ist nun die der Lehre vom Vorstellungsvermögen.[3]) Aenesidemus zeigt, daß Reinholds Beweis für das Dasein eines Vorstellungsvermögens auf folgendem Schlusse beruhe: „Wer Vorstellungen zugibt, der muß auch ein Vorstellungsvermögen zugeben, d. h. dasjenige, ohne welches sich keine Vorstellung denken läßt,“ d. h. so viel, als „daß wir uns unter dem Vorstellungsvermögen ein objektiv wirkliches Etwas denken, welches die Ursache und die Bedingung der Wirklichkeit der Vorstellungen ausmacht und vor aller Vorstellung vorhanden ist“. Aenesidemus gibt wohl das Dasein der Anschauungen, der Begriffe und der Ideen im Menschen und deren Unterschiede von einander zu; denn das Dasein derselben sei ja Tatsache. Ebenso sei nicht zu leugnen, daß wir Vorstellungen von Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, Gewissen und Anschauung, auch von dem Begriff und der Idee verschiedener

---

1) cf. z. B. Kr. d. r. V. Ausg. Kehrbach Seite 673, wo Kant vom Vermögen der transzendentalen Apperzeption spricht.

2) Psych. u. Metaph., S. 188. „Das Publikum scheint entschieden zu haben, daß wir Recht haben, die wir behaupten, Reinhold sei durch Aenesidemus widerlegt.“ cf. auch Seite 187.

3) Aenesidemus, Seite 97—107.

Kräfte und Vermögen derselben besäßen, „allein, ob dergleichen Vermögen außer unserer Vorstellung davon auch objektiv wirklich seien und ob der Gedanke von einem solchen Etwas, das die Anschauungen, die Begriffe und die Ideen in uns erst möglich machen soll, eine an allem objektiven Wert ganz leere Idee sei oder nicht und woher die Vorstellung von diesem Etwas rühre?, dies ist nach dem Skeptizismus völlig ungewiß und läßt sich aus den Prinzipien, welche die Philosophie bis jetzt aufzuweisen hat, weder bejahen noch verneinen.“ Der Gebrauch aller dieser Worte habe daher nur den Zweck, „um sich mit anderen verständlich zu machen und gewisse Unterschiede an den menschlichen Vorstellungen dem Sprachgebrauche gemäß anzudeuten“.[1]) In demselben Sinne und mit ähnlichen Worten äußert sich auch Fries über die Vermögen, die er auch gegen Herbarts mathematische Psychologie verteidigt.[2]) Wichtig ist ihm vor allem, daß die Geistesvermögen nicht nur nach allgemeinen Kennzeichen unterschieden werden, sondern daß man auf die tiefere Bedeutung derselbeu, ob sie wirklich etwas erklären, achte. Im menschlichen Geiste sei alles in eine Einheit der Lebenstätigkeit verbunden und verschlungen. „Da stehen nicht Erkenntnisse, Lustgefühle, Begierden, Bestrebungen getrennt neben einander, sondern jede wirkliche Lebensäußerung vereinigt alle diese Elemente in sich, die nur nach den Gesetzen intensiver Größen Teile desselben ausmachen“.[3]) An selbständige Wesenheiten im Sinne der Vermögenspsychologie ist hier also nicht mehr zu denken. Vielmehr, wie in der Natur jede Ursache mit Notwendigkeit wirke und für sich nur durch das notwendige Gesetz ihrer Wirksamkeit gedacht werde, so würden auch die Vermögen und Kräfte gedacht.[4]) Ein Subjekt werde durch sie nicht als

---

1) Aenesid., Seite 100.

2) Vorrede zur 2. Aufl. des 2. Bandes des Psych. Anthrop., 1839.

3) Psych. Anthr. I², Seite 13.

4) N. Kr. I¹, Seite 14. „Kraft ist das Prädikat einer Substanz, wodurch sie schlechthin als Ursache gedacht wird; Vermögen das Prädikat irgend eines Subjekts, wodurch es als Ursache gedacht wird, unangesehen, ob ihm die Wirkung schlechthin zukommt oder nur unter gewissen Bedingungen, ob es Substanz ist oder als Akzidenz eines anderen existiert.“ cf. Psych. Anthr. I², Seite 30. „Unter Kraft verstehen wir nämlich die zureichende Ursache einer Wirkung. Aber eine solche zureichende Ursache unserer Geistestätigkeiten ist nie in unserem Geiste allein, sondern wir bedürfen außer den Vermögen in uns immer noch andere ursachliche Bedingungen, welche die sinnliche Anregung

die Ursache in einer einzelnen Tatsache oder Begebenheit gedacht, sondern es werde ihm dadurch nur das Prädikat beigelegt, schlechthin nach einem gewissen Gesetze wirksam zu sein. „Bei jeder gegebenen Wirkung kann ich zwar jederzeit voraussetzen eine wirkende Kraft und eine Substanz, welcher diese zukommt; ob ich diese aber auch zu erkennen vermöge, das steht dahin.“ [1]) Wir finden also bei Fries, dessen Ausdrucksweise stark an Aenesidemus erinnert, einen ganz modernen Begriff der Vermögen, der auch in der heutigen Psychologie eine berechtigte Rolle spielt. Die Vermögen sind, wie die angeführten Definitionen zeigen, auch für Fries nur „allgemeine, fundamentale Dispositionen des Bewußtseins selbst, verschiedene Seiten oder Faktoren eines an sich einheitlichen Geschehens“. [2]) Ob freilich Fries immer bei diesen Begriffen von Gemüt und Vermögen stehen geblieben, wird im zweiten Teile der Arbeit zu zeigen sein.

3. Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit.

Schritten wir bisher mit Fries in Kantischen Bahnen, so werden wir nun bedeutsam von denselben abgehen, sobald wir uns unserer eigentlichen Aufgabe, der Darstellung der Begriffe zuwenden, soweit sie sich auf das Erkenntnisproblem beziehen. Das Vermögen der Erkenntnis ist auch für Fries das wichtigste; denn alles in unserem Geistesleben sei entweder Erkenntnis oder nur durch Erkenntnis möglich. Die Anlage zu dieser sei die erste, welche von den anderen vorausgesetzt werde auf eine Weise, wie wir es umgekehrt nicht behaupten dürfen. [3]) Deshalb werde, wenn auch der Endzweck aller Philosophie in ihrem praktischen Interesse liege, der Geist einer solchen nur im eigentlich spekulativen Teile sein wahres Leben und Wesen zeigen. [4]) Der Grundbegriff im Gebiete des Erkennens ist derjenige der Vernunft. Diesen Terminus gebraucht Fries in doppeltem Sinne, einem weiteren und einem engeren. Einmal ist ihm das gesamte individuelle geistige Leben, das „Gemüt überhaupt“ [5]) Vernunft, und zwar ge-

bringen.“ — Den Begriff der Kraft faßt also Fries ebenso wie Kant als Substanz, die als Ursache schlechthin gedacht wird, und diesen Begriff legt er dem menschlichen Gemüt nicht bei. Vgl. auch Psych. u. Metaph., Seite 308 f.

1) cf. Psych. u. Metaph., Seite 309.

2) Eisler, Philos. Wörterbuch 1910, III, Seite 1286.

3) Psych. Anthr. I² Seite 43 f. cf. Logik² Seite 34.

4) N. Kr. I² Seite 8. cf. N. Kr. I¹. Vorr. Seite XII f.

5) W. Gl. u. A. Seite 99.

nauer eine tätige, handelnde Vernunft. Er bezeichnet sowohl die „ganze Selbsttätigkeit unserer Geistesvermögen“ [1]) als auch umgekehrt das Vermögen „der einen Selbsttätigkeit unseres Geistes“ [2]) selbst mit diesem Namen. Öfter betont er, daß Vernunft nicht etwa nur der Erkenntnis in ihrer Trennung vom Lustgefühl und Streben gehöre, sondern dem ganzen inneren Leben. [3]) Sodann aber erklärt er diesen Terminus besonders für die „erregbare Selbsttätigkeit (Spontaneität) des Erkenntnisvermögens“ oder als „die Selbsttätigkeit im Erkennen, kraft deren die menschliche Erkenntnis unter den notwendigen Gesetzen der Einheit steht“. [4])

Es ist wichtig, diesen Begriff der Vernunft besonders hervorzuheben; denn er weicht von dem Kants bedeutend ab. Stehen bei Kant Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft (im engern Sinne) gewissermaßen übereinander als die „Rezeptivität des Gemütes, Vorstellungen durch die Art, wie wir vom Gegenstande affiziert werden, zu bekommen“, als die „Spontaneität des Erkenntnisses, Vorstellungen selbst hervorzubringen“ und als das „Vermögen des Schließens auf die Totalität der Bedingungen“ oder das „Vermögen der Ideen“, so steht bei Fries Vernunft (i. e. S.) in viel allgemeinerer Bedeutung als das gesamte Erkenntnisvermögen; Verstand und Sinnlichkeit sind in ihr mit eingeschlossen, sind immanente Teile derselben. Dadurch gibt dieser Begriff der Ver-

---

1) Psych. Anthr. I² Seite 60.

2) l. c. Seite 26.

3) l. c. Seite 24 u. 26. Es möge gleich hier bemerkt werden, daß von Fries auch die Begriffe des Verstandes und der Sinnlichkeit ähnlich dem der Vernunft neben der unten besprochenen engeren auch in weiterer Bedeutung gebraucht werden, die sich ebenfalls auf Gefühl und Willen erstreckt. Vergl. dazu Psych. Anthrop. II¹. Vorrede, Seite XIX und I² Seite 56: „Der Sacherklärung nach ist mit dem Denken die Natur des Verstandes nicht ergründet; denn die wahre Kraft des Verstandes zeigt sich nicht nur im Erkennen, sondern ebenso unmittelbar im höheren Lustgefühl, im Wollen, im verständigen Handeln,“ und Psych. Anthr. I² Seite 28 u. 29:

a) „Für jedes Vermögen des Geistes unterscheiden wir die Sinnlichkeit desselben als Vermögen, durch äußere Anregung zur Tätigkeit zu gelangen.“

b) „Unsere Vernunft ist ein sinnliches Vermögen zu Erkennen, Lust zu fühlen, willkürlich zu handeln.“

Wir berücksichtigen in unserm Zusammenhang natürlich nur die engere Bedeutung dieser Begriffe, die sich auf Erkenntnis allein bezieht.

4) N. Kr. I¹. Seite 45 u. Seite 189. Psych. Anthr. I². S. 60 u. 65. cf. Logik² Seite 363.

nunft Fries die Möglichkeit, Sinnlichkeit und Verstand, die Kant aufs schärfste getrennt hatte, in der Vernunft zu vereinigen. Unser ganzes Erkenntnisvermögen ist Vernunft, der Sinn hängt ihr nur als eine Beschränkung an. Sofern also die Vernunft in ihren einzelnen Äußerungen vom Sinn bestimmt ist, heißt sie Sinnlichkeit, sofern dies nicht der Fall ist, dagegen Verstand.[1]) Mit dieser Formulierung der Begriffe, die Fries selbst nur Wortbestimmungen nennt, ist jedoch nicht viel anzufangen. Suchen wir also sachlich der Bedeutung von Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit noch näher zu kommen! Fries glaubt, durch seine Definitionen das, was Kant nicht gelungen sei, erreicht zu haben, nämlich Sinn und Verstand aus einer Quelle in unserem Geiste abgeleitet zu haben,[2]) die Vernunft ist ihm der Hintergrund, auf dem Sinnlichkeit und Verstand beruhen.[3])

Grundlegend für die gesamte Erkenntnislehre von Fries ist es nun, daß er das Vermögen der unmittelbaren Spontaneität, die Vernunft, als mit einer unmittelbaren Erkenntnis ausgestattet auffaßt, über welche unten weiteres ausgeführt werden wird. Wäre nun unsere Vernunft eine Kraft und nicht nur ein Vermögen,[4]) so würde sie keiner Anregung von außen bedürfen, um in Selbsttätigkeit bleiben zu können. So aber werde ihre Tätigkeit durch den Sinn angeregt, der ihr durch Affektion die unmittelbare Erkenntnis der Anschauung bringe, indem dieser durch den für uns unbestimmbaren Eindruck der Empfindung auf ihn in uns die Sinnesanschauung hervorrufe.[5]) Je nachdem nun die Anregung von außen oder von innen komme, werde der äußere oder innere Sinn in Tätigkeit gesetzt.[6]) Zur unmittelbaren Erkenntnis in der Anschauung komme es stets, sobald die Affektion stark genug sei, um ins Bewußtsein treten zu können, d. h. sobald die Reize die

---

1) N. Kr. I^1, Seite 189. cf. N. Kr. I^1, Seite 46: „Sinnlichkeit ist die Vernunft selbst, nur in der Beschränkung, daß sie an den Sinn gebunden ist.“ Seite 47: „Sinnlichkeit und reflektierender Verstand sind beide dieselbe Selbsttätigkeit der Vernunft, nur unter andern Bedingungen ihrer Äußerung.“

2) N. Kr. I^1, Seite 191.

3) Gesch. d. Phil. II, Seite 601. cf. dazu N. Kr. I^1, Seite 220: „Vorstellen ist Leben, Leben ist Tätigkeit. Es muß also immer dem Sinn Tätigkeit zu Grunde liegen und das berührt schon unsere Vernunft.“

4) cf. oben Seite 5, Anm. 4.

5) N. Kr. I^1, Seite 51 f.

6) Psych. Anthr. I^2, Seite 65 f.

Schwelle des Bewußtseins übertreten.[1] Aber das bloße Vorhandensein der Tätigkeit im Gemüte, sei diese von außen oder von innen angeregt, genüge nicht, um Anschauung entstehen zu lassen; es müsse noch eine besondere *Empfänglichkeit* hinzukommen, damit wir ihrer bewußt werden könnten. Diese Empfänglichkeit unseres Geistes sei der *Sinn*; es ist wohl zu betonen, daß es sich hier nicht um ein körperliches Organ handelt,[2] sondern Sinn ist nur Rezeptivität und gehört als solche zur Erkenntnistätigkeit der Vernunft, und die Unterscheidung eines inneren und äußeren Sinnes hat nur Bedeutung in Hinsicht auf den Ursprung des Reizes (z. B.: Sehen, hören gegenüber von Hunger, Durst).

Schauen wir zurück, so besitzt einesteils die Vernunft von Natur unmittelbare Erkenntnis, andernteils erhält sie eine solche in der Anschauung. Zwischen diesen beiden *Polen der unmittelbaren Erkenntnisse* schafft nun der *Verstand* Vermittelung. Dieser ist nach Fries das *Vermögen der Wiederholung dieser Erkenntnisse in Urteilen*; er bringt *nicht neue* Erkenntnis in unsern Geist, das heißt, er vermehrt deren Quantität nicht, sondern er setzt voraus, daß diese durch die Vernunft (entweder unmittelbar oder durch die sinnliche Beschränkung) gegeben ist, und er sie nur *beobachtet* und *wiederholt*.[3] So ist also der Verstand vollkommen abhängig von der unmittelbaren Erkenntnis; einen *selbständig tätigen* und Erkenntnis *schaffenden Verstand* kennt Fries *nicht*. Die *einzige* Handlung, wodurch er sich von dem in den Vorstellungen Gegebenen losreiße, sei die Negation.[4]

Nun ist weiter zu betonen, daß Fries, entsprechend seiner subjektiven Wendung, Erkenntnis vornehmlich als *innere Tätigkeit*, Erkennen als eine zusammengesetzte Tatsache der inneren Erfahrung auffaßt.[5] Meist legt Fries das Hauptgewicht auf den Erkenntnis*akt* als einer Tätigkeit in meinem Innern.[6] Ich erfahre von meinen Erkenntnissen nur aus *meinem innern* Be-

1) N. Kr. I^1, Seite 76 ff. cf. Seite 87 f.

2) Psych. Anthr. I^2, Seite 65.

3) Logik^2, Seite 92 f. cf. Metaph. Seite 40. N. Kr. I^1, Seite 174, 274, 282.

4) System d. Phil., Seite 161. cf. Logik^2, Seite 126. Vgl. dazu die Bemerkung weiter unten im Schluß der Arbeit.

5) System d. Phil., Seite 46. N. Kr. I^1, Seite 42, 43 f.

6) N. Kr. I^1, Seite 42. „Wenn ich einen Gegenstand erkenne oder vorstelle, so ist die Erkenntnis meine Tätigkeit; ich bin tätig im Verhältnis zu einem Gegenstande; denn ich stelle ihn vor.“ cf. N. Kr. I^1, Seite 290 und 51.

wußtsein;[1]) ich muß also mein eignes inneres Leben durchforschen, um meine Erkenntnisse kennen lernen zu können. Alle Erkenntnis, auch die der äußeren Welt, hat für mich zunächst nur Bedeutung als in meinem Innern tatsächlich vorhanden seiend. So wird der Verstand bei der Wiederholung der unmittelbaren Erkenntnis ein Organ der Selbstbeobachtung, der Reflexion auf mein inneres Leben, soweit dieses Erkenntnis ist.[2]) Vermögen der Reflexion und Verstand i. e. S. sind also identisch. Da der Mensch nun die Reflexion auf seine innere Selbsttätigkeit selbst leiten und bestimmen kann, so bekommt der Verstand noch das wichtige Prädikat eines „willkürlich tätigen Verstandes."[3]) Fries betont vor allem, daß die Gefahr nahe liege, die ursprüngliche Selbsttätigkeit der Vernunft schon für den willkürlich tätigen Verstand zu halten; jene sei der ständige, sich immer gleichbleibende Hintergrund, der die unmittelbare Erkenntnis selbst unwandelbar mit Notwendigkeit besitze, dieser aber nur das Instrument, jenen Hintergrund zu beobachten, der unmittelbaren Erkenntnisse der Vernunft sich willkürlich bewußt zu werden.[4]) Diese Fassung der Begriffe ist für die gesamte Erkenntnislehre bei Fries von weittragender Bedeutung; hier steckt die Wurzel zu seiner psychologistischen Auffassung der Kritik der Vernunft, wie weiter unten auseinanderzusetzen sein wird. Da Fries nun behauptet, zu diesen Bestimmungen von Verstand und Vernunft durch eine genauere Selbstbeobachtung gekommen zu sein, greift er von seinem Standpunkt aus Kant scharf an. Er wirft ihm vor, daß er das Wesen der Reflexion nie begriffen und Sinn und Verstand nicht in einer Vernunft zu vereinigen vermocht habe[5].) Kants spekulative Vernunft sei nichts als das bloße Schlußvermögen, das Reflexionsvermögen; dieses könne natürlich für sich allein nichts zur Erkenntnis geben, eben weil es ein bloßes Instrument der Wiederbeobachtung sei; aller Gehalt werde ihm nur durch ein anderes, nämlich durch die von ihm beobachtete unmittelbare Erkenntnis der Vernunft, welche zwar bei Kant immer dunkel vorausgesetzt, aber niemals deut-

---

1) N. Kr. I[1], Seite 43.

2) cf. oben Seite 7, Anm. 3.

3) Ps. Anthrop. I[2], Seite 51. Gesch. d. Phil. II, Seite 600.

4) Gesch. d. Phil., Seite 600—601.

5) N. Kr. I[2], Seite 30 u. ö.

lich würde.[1]) Derartige Vorwürfe sind an sich zum mindesten nicht zurückhaltend; denn Fries kann doch unmöglich verlangen, daß der Inhalt seiner Begriffe Kant bekannt gewesen sein sollte. Ob Fries' Ansicht die sachlich berechtigtere ist, werde ich später zu entscheiden versuchen. Vorläufig sei nur festgestellt, daß diese Grundbegriffe bei Fries sich weit von denen Kants entfernen, d. h. nicht mehr als Kantisch zu bezeichnen sind.

4. Erkenntnis (im allgemeinen).

Schreiten wir weiter zu dem Begriff, der den Zentralpunkt jeder Erkenntnislehre bildet: zum Begriffe der Erkenntnis selbst; denn will man untersuchen, worin für einen Philosophen das Problem des Erkennens besteht, so setzt das unbedingt voraus, seinen Begriff der Erkenntnis sich klar vor Augen zu stellen, d. h. sich vollkommen bewußt zu werden, welchen Inhalt er dem Worte Erkenntnis beilegt. Nun zeigt die Geschichte der Philosophie, daß gerade das Wort Erkenntnis wie kaum ein zweites (vielleicht noch der Begriff der Philosophie) die verschiedensten Inhalte getragen hat und noch trägt, und daß das Problem der Erkenntnis je nach dem Inhalte, der einem Philosophen der wesentliche war, sich verschieben mußte. Versuchen wir daher jetzt, nachdem wir im Umriß die Ansicht von Fries über das menschliche Gemüt und seine Vermögen vor Augen gehalten, festzustellen, welchen Sinn Fries dem Worte Erkenntnis alles beilegt, und sodann herauszuschälen, auf welchen er sein Schwergewicht legt, um dadurch seiner Stellung des Erkenntnisproblems näher zu kommen.

Für Fries „dreht sich aller Streit in der Philosophie um die eine evidente Wahrheit: Die menschliche Vernunft ist endlich und sinnlich, also beschränkt, folglich gibt es für die menschliche Vernunft 1. mehr als blos sinnliche Erkenntnis, aber unsere vernünftige Erkenntnis ist beschränkt, es gibt für uns 2. unüberwindliche Unwissenheit und keine absolute Erkenntnis.“[2]) Hier haben wir dreimal das Wort Erkenntnis und einmal ein Wort mit entgegengesetztem Inhalt. Dieses letztere wird uns leiten, der Bedeutung dieser vier Ausdrücke näher zu kommen. Die „unüberwindliche Unwissenheit“ korrespondiert offenbar mit

1) N. Kr. I¹, Seite 204 f.

2) N. Kr. I¹, Vorrede Seite XI.

dem „mehr als bloß sinnliche Erkenntnis“ und will besagen: Es gibt Gebiete, auf die sich unsere Erkenntnis als Tätigkeit erstrecken kann, nämlich solche, die unserer sinnlich beschränkten Vernunft erreichbar sind; alle übrigen gehören zur „unüberwindlichen Unwissenheit“. Dabei betonen wir, daß damit noch nichts darüber gesagt ist, ob diese Gebiete auch schon von unserer Erkenntnistätigkeit betroffen worden; Erkenntnisgebiete sollen nur solche heißen, bei denen die Möglichkeit, in die Sphäre unseres Erkennens zu gelangen, vorliegt; ist das nicht der Fall, dann herrscht eben vollkommene Unwissenheit, was natürlich nicht möglich, wenn ein Gebiet von unserer Erkenntnis schon umspannt ist. Es bedeutet also bei Fries Erkenntnis:

1. Erkenntnisgebiet. Weiter ist nun unsere Vernunft als Erkenntnisvermögen beschränkt, nämlich durch den Sinn; denn es ist uns keine absolute Erkenntnis, d. h. Erkenntnisfähigkeit gegeben, deren Betätigung sich umumschränkt auf alle Gebiete erstrecken könnte. Erkenntnis heißt also ferner

2. Erkenntnisfähigkeit. Es läßt sich demnach jenes Problem folgendermaßen formulieren: Unsere Vernunft ist kein absolutes, sondern ein durch Sinnlichkeit beschränktes Vermögen; folglich gibt es Erkenntnisgebiete (übersinnlicher Art), die für sie in unüberwindlicher Unwissenheit verborgen bleiben.

3. Zwischen diesen beiden äußersten Punkten schafft nun die Erkenntnistätigkeit, das Erkennen, Vermittelung, indem es vom Vermögen als innerer Tätigkeit ausgeübt wird und sich auf die Objekte erstreckt. „Das Erkennen ist eine zusammengesetzte Tatsache der inneren Erfahrung, deren Eigentümliches eine gewisse Beziehung meiner Tätigkeit auf Gegenstand und Existenz desselben ist.“ [1]) „Jede Erkenntnis gehört als solche zu einem Gemütszustande und jedes einzelne Erkennen ist eine Tätigkeit des Gemüts, nämlich eine solche Tätigkeit desselben (dies ist ihr wesentliches Merkmal), wodurch der Gegenstand vorgestellt wird. Das Erkennen und folglich die Erkenntnisse sind also selbst Gegenstände der inneren Erfahrung.“ [2]) Wir sehen aus diesen Beispielen, die sich reichlich vermehren ließen: Für die Tätigkeit gebraucht Fries das Wort Erkennen; doch geschieht das nicht durchgängig, es tritt auch häufig das Wort Erkenntnis ein. „Er-

1) System, Seite 46.

2) Psych. u. Metaph., Seite 158.

kenntnis ist das Bewußtsein vom Dasein eines Gegenstandes oder von einem Gesetze, unter dem das Dasein der Dinge steht."[1]) „Erkenntnisse sind also eine eigne Art ursprünglicher von keiner andern abzuleitender Geistestätigkeiten. Allein darum ist doch jede Erkenntnis eine zusammengesetzte Geistestätigkeit."[2]) „Die Vernunft ist doch unmittelbar nur Erkenntniskraft, ihre wahre Tätigkeit ist immer Erkenntnis."[3])

4. Das Wort in dieser Bedeutung muß besonders scharf unterschieden werden von Erkenntnis als Gegenstand des Erkennens. Damit bezeichnet Fries die Gebiete und Objekte, auf die sich die Tätigkeit des Erkennens erstrecken kann und wirklich erstreckt. Der Unterschied von Erkenntnisgebiet und Erkenntnisobjekt ist also kein durchgehender, sondern beide können ein und dasselbe Ding sein, jenes vor, dieses bei dem Erkennen. Fries' Lehre von der Erkenntnis als Gegenstand des Erkennens baut sich auf der von der Vorstellung auf. Auch „Vorstellung und alle ähnlichen Worte . . . sind darin zweideutig, daß man unter Vorstellung ebensowohl das Vorstellen, die Tätigkeit des Geistes, als das Vorgestellte, den Gegenstand des Vorstellens, versteht. Wir müssen also das Vorgestellte, das Objektive der Vorstellung, immer genau vom Vorstellen, als der Tätigkeit des Geistes, unterscheiden."[4]) Vorstellen und Vorstellung sind Termini, die allgemeineres bezeichnen, d. h. es gibt wohl Vorstellungen, die keine Erkenntnis sind, aber nicht umgekehrt. „Bei vielen Vorstellungen kommt es nur auf meine Gedanken, meine innere Tätigkeit an; bei anderen hingegen findet sich ein Anspruch an das Dasein der Gegenstände, die darin vorgestellt werden; es liegt eine Assertion, eine Aussage, eine Behauptung darin."[5]) Wenn der Mensch z. B. einen Baum, ein Haus vor sich stehen sehe, so liege in dieser Anschauung gleich die Behauptung, daß diese Gegenstände wirklich vorhanden seien. Diese behauptenden Vorstellungen nennt Fries nun Erkenntnisse. Deshalb seien z. B. Träume keine Erkenntnisse, „weil im ganzen Zusammenhang meiner

---

1) N. Kr. I¹, Seite 34 f. Vergl. oben Seite 16, Anm. 4.

2) Psych. Anthr. I², Seite 104.

3) N. Kr. I¹, Seite 232 cf. Vorr. XLIII. cf. Logik², Seite 33, § 4. „Das Denken kommt unter den Geistestätigkeiten nur als ein Teil der zu Erkenntnis gehörenden Tätigkeiten vor."

4) N. Kr. I¹, Seite 39.

5) Logik², Seite 35.

Vorstellungen mit ihnen nichts behauptet werde".[1]) Fries ist sich bei dieser Begriffsbestimmung wohl bewußt, den Sprachgebrauch gegen sich zu haben.

5. Ist nun die Erkenntnistätigkeit abgeschlossen, so heißt das Ergebnis auch wiederum Erkenntnis; zur Unterscheidung fügt Fries wohl auch bei diesem Begriff hinzu: vollendete, fertige, klare Erkenntnis. Wissenschaft ist ihm z. B. ein Ganzes der Erkenntnis nach allgemeinen Übersichten.[2]) Es ist bekannt, daß der Begriff der Erkenntnis in dieser Bedeutung bei Kant die wichtigste Rolle spielt, da er von der fertigen Erkenntnis ausgeht, sie in den Mittelpunkt stellt und durch Abstraktion zu erfahren sucht, was in ihr liegt. Wir werden später sehen, daß dagegen bei Fries dieser Begriff sehr in den Hintergrund tritt gegenüber dem der Erkenntnis als Tätigkeit.

Schauen wir zurück, so haben wir bis jetzt das Wort Erkenntnis in fünffacher Bedeutung bei Fries verwendet gefunden: Das Erkenntnisvermögen übt die Erkenntnistätigkeit aus auf Gebiete, die dieser zugänglich sind und dadurch Erkenntnisgegenstände werden, und schafft dadurch fertige, klare Erkenntnisergebnisse.

5. Unmittelbare Erkenntnis,

a) der Anschauung.

Und noch sind nicht alle Bedeutungen dieses Wortes erschöpft. Es fehlt noch ein Gebiet, das zwar sich nicht immer ganz scharf von den bereits besprochenen trennen läßt, und das doch eine gesonderte Besprechung verdient, weil Fries in ihm eine höchst eigenartige, ihm eigentümliche Lehre entwickelt hat, und diese Lehre ist nach unserem Dafürhalten der Angelpunkt seiner ganzen Erkenntnislehre: Es ist die von der unmittelbaren und mittelbaren Erkenntnis. Diese Unterscheidung bezieht sich im wesentlichen auf fertige Erkenntnisse, wenn diese auch nicht alle Produkte der Tätigkeit des Erkennens zu sein brauchen. Suchen wir zunächst möglichst genau festzustellen, welchen Sinn Fries mit diesen Begriffen verbindet und

1) Logik², Seite 35 f. cf. N. Kr. I¹, Seite 38. „Eine Vorstellung ist Erkenntnis, wenn in ihr ein existierender Gegenstand als existierend vorgestellt wird." cf. N. Kr. I², Seite 66. „Erkenntnis ist die assertorische Vorstellung, durch welche eine Behauptung begründet wird."

2) Logik², Seite 181, cf. Seite 340 ff.

verfolgen wir sodann, wie er zu dieser Lehre gekommen und sie ausgebildet hat. Wir erinnern an die bereits oben[1]) ganz allgemein gegebene Bestimmung dieser Begriffe, die wir für nötig befanden, um überhaupt die Fassung der Grundvermögen des Gemüts bei Fries begreifen zu können. Danach war die mittelbare Erkenntnis diejenige in Urteilen, welche eine zu Grunde liegende unmittelbare Erkenntnis der Anschauung oder der Vernunft wiederholt.

Beginnen wir mit der Darstellung der unmittelbaren Erkenntnis der Anschauung! Als Fundamentalkennzeichen derselben gilt: Sie ist kein Urteil; dieses Kennzeichen darf man nicht aus dem Auge verlieren, auch dann nicht, wenn die Ausdrücke von Fries so zu klingen scheinen, als ob man es vergessen dürfe. „Alle unsere Erkenntnis ist entweder in Anschauungen oder in Urteilen enthalten. Die Anschauungen sind diejenigen Erkenntnisse, deren wir uns unmittelbar wieder bewußt sind, wir sehen und hören z. B. und wissen auch zugleich, daß und was wir sehen und hören.“[2]) Dabei ist zu betonen, daß Anschauen wie alles Erkennen zunächst innere Tätigkeit ist, also Anschauung und der Gegenstand, der in ihr gegeben, etwas vollständig Subjektives, eine unmittelbare Beschaffenheit unseres Gemütes sind. Deshalb ist die genaueste Bestimmung derselben: „Anschauung ist eine Erkenntnis oder Vorstellung, welche wir durch den inneren Sinn unmittelbar in uns wahrnehmen“.[3]) Wie wird nun diese Erkenntnis näher bestimmt? „Anschauung ist eine Erkenntnis, in welcher ein Gegenstand als unmittelbar gegeben vorgestellt wird; ich sehe dieses bestimmte Haus, höre diesen bestimmten Schall, schaue diese bestimmte mathematische Figur an; hier erkenne ich jederzeit unmittelbar, daß und was ein Gegenstand ist, und das Wesentliche der Anschauung besteht darin, daß gegeben wird, was der Gegenstand sei.“[4]) Dieses unmittelbare Gegebensein des Gegenstandes bewirkt eben jene Assertion, welche die Anschauung (Erkenntnis) von der bloßen Vorstellung unterscheidet.[5]) Raum und Zeit als die von der produktiven Einbildungskraft gelieferten Formen der reinen Anschauung sind selbstverständlich

---

1) cf. oben Seite 7 ff.
2) N. Kr. I[1], Seite 70. cf. N. Kr. I[1], Seite 166.
3) N. Kr. I[1], Seite 191.
4) N. Kr. I[1], Seite 82. Vgl. dazu noch N. Kr. I[1], Seite 127.
5) cf. oben Seite 13 f.

dabei; denn sie ermöglichen ja überhaupt erst die Vorstellung eines Gegenstandes außer mir.[1]) Der Raum gehört nicht etwa zum Gegenstand, die Verbindungen und die Konstruktion des Mannigfaltigen im Raume werden nicht etwa durch den Sinn mit gegeben; sonst müßten wir ja die Sterne als Weltkörper und alle Verhältnisse des Weltgebäudes mit einem Blicke auffassen können, sonst müßten schon aus jeder einzelnen Wahrnehmung Gestalt, Entfernung und alle Verhältnisse der Lage eines Dinges im Raum sich abnehmen lassen.[2]) Obwohl aber die Anschauung eine zusammengesetzte Geistestätigkeit ist, muß sie doch als eine solche eigentümlicher Art angesehen werden, die als ursprünglich von keiner andern abzuleiten ist.[3]) Sie ist ein unmittelbar im Gemüt passiv bestimmter Zustand. Ihre Evidenz und Wahrheit trägt sie bei sich; diese beruhen durchaus nur auf ihrem Dasein im menschlichen Gemüte.[4]) Das Erkennen ist ein erstes in der Erfahrung, eine unmittelbare, innere Qualität, und deshalb ist es nach Fries töricht, dasselbe erklären zu wollen; es sei eine unauflösliche und zweckwidrige Aufgabe, aus Gemütszuständen, die noch keine Erkenntnis enthalten, erklären zu wollen, wie der Gegenstand hinzukomme und so Erkenntnis entstehe.[5]) Vollkommen verkehrt sei es deshalb, weil in der Anschauung eine Assertion liege, nun zu meinen, daß wir tatsächlich eine Vergleichung der Anschauung mit dem in ihr gegebenen Gegenstande anstellen könnten. „Wir finden den Gegenstand immer erst durch die Anschauung, und wir verifizieren immer nur Vorstellungen gegenseitig durch einander. Wir erklären nur Vorstellung aus Vorstellung, Erkenntnis aus Erkenntnis.“[6]) Mit besonderer Schärfe wendet sich Fries gegen die Meinung, daß das Verhältnis des Vorstellenden zum vorgestellten Gegenstande ein Verhältnis von Wirkung und Ursache sei: Man nenne das erkennende Gemüt das Subjekt, den erkannten Gegenstand das Objekt der Vorstellung und habe auf die eine oder die andere Weise dieses Objekt immer als Ursache ansehen wollen. Das sei aber ganz unrichtig und liege nicht in unserer inneren Selbstbeobachtung. Vielmehr

---

1) Metaph., Seite 31.
2) N. Kr. I[1], Seite 135 ff.
3) Psych. Anthrop. I[2], Seite 104.
4) N. Kr. I[1], 290.
5) N. Kr. I[1], Seite 57/58. cf. R. F. S. Seite 39 ff.
6) N. Kr. I[1], Seite 35 und 58.

schreibe die Wahrheit der unmittelbaren anschaulichen Erkenntnis sich durchaus von keinem Kausalverhältnis zum Gegenstande, nicht davon her, daß der Gegenstand sie hervorgebracht habe, sondern nur davon, daß er in ihr als gegeben vorgestellt werde.[1]) Vorstellen und Erkennen seien nur Tätigkeiten schlechthin, sie seien unmittelbar nur Handlung und kein Behandeltes, man habe aber ein solches hinzugesucht und den Gegenstand an dessen Stelle gesetzt.[2]) Das sei aber ganz falsch. Vielmehr bedeute „z. B. ein Haus vorstellen weder, daß wir es machen, noch, daß wir es hervorbringen, noch, daß wir es verändern, noch auch, daß wir durch dasselbe gemacht, verändert werden oder daß es irgend auf uns einwirke. Wir sagen nur: Ich stelle mir das Haus vor, das will was ganz anderes sagen als jedes Kausalverhältnis; was das aber sagt, etwas sich vorstellen oder etwas erkennen, das kann jeder nur aus seinem innern Bewußtsein erfahren; man kann es ihm so wenig erklären, als man einem Blinden erklären kann, was rot oder grün sei".[3]) Man könne wohl durch Abstraktion noch Elemente des Anschauens finden; die Empfindung, die Beziehung der „Anschauung in der Empfindung" auf die Vorstellungen von Raum und Zeit und die Verbindung oder synthetische Einheit des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen vermittelst der Beziehung desselben auf die Vorstellungen von Raum und Zeit,[4]) aber damit gehe man auch schon über die Erfahrung hinaus. Denn diese gebe uns nur die angegebenen Elemente zusammen als etwas einheitliches, erstes und ursprüngliches. Reine Empfindung gebe keine Erkenntnis; denn „ein Vorstellen durch lauter Sinn hat gar keinen Sinn".[5]) Es sei aber noch einmal betont: Die anschauliche Erkenntnis bedarf, trotzdem eine Assertion, eine Aussage, eine Behauptung in ihr liege,[6]) nach der Meinung von Fries keines Urteils. Deshalb, weil sie nicht urteilen, können die Sinne auch nicht irren, und die Wahrheit der Anschauung ist unmittelbar gewiß und gibt infolgedessen, auch ohne Urteil, schon Erkenntnis. Neben dieser Eigenart der Theorie der Anschauung fällt noch die andere auf, daß der Gegenstand beim Anschauen ohne

1) N. Kr. I[1], Seite 290.
2) N. Kr. I[1], Seite 42. cf. Seite 53 f.
3) N. Kr. I[1], Seite 43.
4) N. Kr. I[1], Seite 127. cf. Logik [2], Seite 529 f.
5) N. Kr. I[1], Seite 220.
6) Logik [2], Seite 35.

Kausalverhältnis unmittelbar mit gegeben sei. Diese Lehre richtet sich gegen Kants „Ding an sich"; denn für Kant war ja die Empfindung „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden".[1]) Dieser Gegenstand entpuppt sich im Verlauf der Untersuchungen als das „Ding an sich", das den Erscheinungen zum Grunde liegen mag, von dem man aber nicht das Mindeste kennt.[2]) Diese und noch viele derartige Äußerungen zeigen, daß Kant überzeugt war, Dinge an sich voraussetzen und zugeben zu müssen,[3]) obwohl sich auch Stellen finden wie folgende: „Denn man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen".[4]) Dieser Satz klingt eher so, als hätte Fries ihn geschrieben; er ist jedenfalls für ihn von grundlegender Bedeutung; denn er spricht ja die „subjektive Wendung", die Fries vollkommen durchgeführt, klar aus. Soviel ist sicher, in dieser Theorie der unmittelbaren Erkenntnis der Anschauung hat das „Ding an sich" keinen Platz, es ist als Element der Erkenntnis ausgeschieden.[5])

1) Kr. d. r. V., 1. Aufl., Seite 20. = Ausg. Kehrbach, Seite 48.

2) l. c. 1. Aufl., Seite 49. = Kehrb. Seite 71.

3) Proleg. Ausg. Kehrb., Seite 96, 121 f., 137 u. ö.

4) Kr. d. r. V. 1. Aufl., Seite 378. = Kehrb. Seite 320.

5) Doch damit nicht aus der Philosophie von Fries überhaupt. Vergl. N. Kr. II[1], Seite 164 ff. „Anschauung war die Erkenntnis, deren ich mir unmittelbar wieder bewußt bin; gedacht war die Erkenntnis, welche ich erst mittelbar durch Reflexion in mir finde; außerdem aber setzen wir das Denkbare überhaupt noch neben das Erkennbare, indem wir alle problematische Vorstellung im Denken und Dichten als Denken der assertorischen Vorstellung der Erkenntnis entgegensetzen . . . Wir nennen nun Erkenntnis eine bloße Idee, wenn ihr Gegenstand nicht in der Anschauung nachgewiesen werden kann. Diese Idee ist in Rücksicht der Qualität zu dem Gegebenen das Ding, welches dieses nicht ist. Wir erreichen die Idee durch doppelte Verneinung, durch Verneinung der Schranken der menschlichen Vernunft und suchen in ihr das höchste Reale unserer Erkenntnis; in ihnen steht die ewige Wahrheit vor unseren Augen" (Seite 195 f.). Demnach sind die „modalischen Grundsätze" unserer „idealen Ansicht der Dinge folgende:

1. Die Sinnenwelt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung.
2. Der Erscheinung liegt ein Sein der Dinge an sich zu Grunde.
3. Die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich.

Der erste von diesen Grundsätzen ist das beschränkende Prinzip des Wissens für die Idee; der zweite ist das Prinzip des Glaubens, der dritte das Prinzip der Ahndung." Die Dinge an sich sind also die Objekte des

Deshalb darf man dieser Lehre unbedingt zustimmen. Freilich kann man Fries nicht als Urheber derselben bezeichnen; denn seine Ausführungen zeigen wiederum große Anklänge an den Aenesidemus, und es ist höchst wahrscheinlich, daß er von diesem die ersten Anregungen dazu erhalten hat. Hören wir zum Vergleich diesen seinen Vorläufer. Auch Aenesidemus behauptet für unsere Erfahrungserkenntnis, daß sie aus Anschauungen und Urteilen bestehe, oder aus solchen Wahrnehmungen, die in einer notwendig bestimmten, gesetzmäßigen und unabänderlichen Verbindung stehen;[1]) d. h. sie sind Vorstellungen mit Assertion, sie bilden bereits in der unmittelbaren Erkenntnis ein Ganzes der Erfahrung.[2]) Sodann führt er bei der Kritik von Reinholds Satz des Bewußtseins, das in diesem die Vorstellung, das Objekt und das Subjekt und dazu die Beziehung jener auf diese vorkomme, folgendes aus: „In der Anschauung eines außer mir wirklich vorhanden sein sollenden Gegenstandes bemerke ich zwar mein Ich, welches anschaut, und eine Vorstellung, welche den Inhalt der Anschauung ausmacht: Allein es fehlt bei dieser Anschauung und während derselben die Gewahrnehmung eines von meinem Ich und von der in ihm vorhandenen Vorstellung verschiedenen Objektes, und ohngeachtet ich vielleicht aus Gründen der Spekulation annehme und überzeugt bin, daß derjenigen Vorstellung, die ich Anschauung nenne, ein von ihr verschiedener und objektiv wirklicher Gegenstand entspreche, so wird doch während der Handlung des Anschauens und so lange dieselbe dauert, die Vorstellung von dem Objekte, auf welches sie sich beziehen soll, durchaus nicht unterschieden.“[3]) „Während des Anschauens findet nämlich keine Unterscheidung eines Objekts von einer Vorstellung statt, weil so lange, als die Anschauung dauert, durchaus kein von ihr verschiedenes Objekt bemerkt wird; ja das Entstehen der Unterscheidung einer Vorstellung von einem Objekte würde sogleich das Anschauen zernichten.“[4]) „Man kann mit Recht in Zweifel ziehen, daß die ersten Vorstellungen eines neugebornen

---

spekulativen Glaubens. Im Erkennen haben sie nichts zu schaffen, können also hier unberücksichtigt bleiben.

1) Aenesid., Seite 123. Die Sperrungen in den Aenesid.-Zitaten sind von mir.

2) N. Kr. II[1], Seite 58 f.

3) Aenesid. Seite 72

4) l. c. Seite 85.

Kindes dasselbe auf ein reelles Dasein von Etwas außer seinen Vorstellungen hinweisen, und wahrscheinlich erkennt es durch die ersten Anwendungen seiner tätigen und leidenden Kräfte nur immer sein eignes Ich auf mannigfaltige Art und Weise modifiziert, ohne etwas vom Dasein gewisser Dinge außer sich irgendwie zu ahnden. Die Nachrichten, so wir von der ersten Beschaffenheit und allmählichen Abänderung der Empfindungen des Gesichts bei denjenigen Menschen besitzen, welche in späteren Jahren von der Blindheit geheilt worden sind (vorzüglich die Geschichte des Blindgebornen, dem Cheselden im Jahre 1729 den Gebrauch des Gesichts verschaffte, cf. Voltaire, Éléments de la Philosophie de Newton, ch. VI), geben dies offenbar zu erkennen, und ursprünglich mögen also unsere Vorstellungen keine Beziehungen auf etwas außer uns und außer denselben enthalten, sondern lediglich für etwas blos Subjektives in und an uns gehalten werden.“ [1]) „Wir besitzen Vorstellungen und sind uns derselben auch bewußt. Dieses Bewußtsein mag sich aber noch so weit erstrecken und noch so genau und pünktlich sein, so bleiben wir uns doch immer nur der Vorstellungen, d. h. der innern Bestimmungen und Modifikationen unseres Gemütszustandes und ihrer Aufeinanderfolge bewußt. Der Baum, den wir sehen, ist niemals in uns unmittelbar gegenwärtig und vorhanden, sondern nur eine Vorstellung davon. Wir können auch durchaus keine Vergleichung der Vorstellung des Baumes, die in uns da ist, mit dem Baume selbst und an sich genommen anstellen; und wenn wir sagen, daß wir eine Vorstellung mit ihrem Objekte verglichen haben, so ist eigentlich weiter nichts geschehen, als daß wir eine Vorstellung von Etwas, die wir schon besaßen, mit einer andern erneuten Vorstellung von demselben Etwas verglichen haben. Über unsere Vorstellungen können wir nie hinausgehen, und alle unsere Erkenntnis von dem, was zur objektiven wirklichen Welt, zu ihren Eigenschaften, Veränderungen und Gesetzen gehören soll, alle unsere Erkenntnis von uns selbst, von den Vermögen unseres Gemüts, von deren Grenzen und von deren Macht und Ohnmacht, besteht blos aus Vorstellungen, die wir besitzen, niemals aber aus den vorgestellten Sachen selbst. Dies ist so evident und deutlich, daß man über jenes, woraus alle unsere Erkenntnis eigentlich besteht, nur einigermaßen braucht nach-

1) l. c. Seite 320.

gedacht zu haben, um es wahr zu finden, und die Vernunft zwingt uns selbst durch die deutlichsten ihrer Aussprüche zum Bekenntnis, daß überall nichts weiter als nur Vorstellungen von Gegenständen in uns da sind."[1]) „Soll es nun aber gewiß sein, daß die Gegenstände außer uns durch Einwirkung auf unsere Sinne Vorstellungen hervorbringen, so muß es schon gewiß und ausgemacht sein, daß diesen Gegenständen, auch inwiefern sie außer uns sind, das Prädikat der Kausalität zukomme, und solange dieses noch unausgemacht ist, solange können wir auch nicht wissen, ob die Dinge an sich im Stande sind, durch Einwirkung auf unsere Sinne Vorstellungen zu veranlassen."[2]) „Also darf auf ihn (den Gegenstand als Ding an sich) nach den eigenen Resultaten der Vernunftkritik weder der Begriff der Ursache noch auch der Begriff Wirklichkeit [= Wirkung] angewendet werden";[3]) denn „daß die Wirksamkeit objektiver Gegenstände auf uns Vorstellungen hervorbriuge, erfahren wir ja niemals."[4]) Man vergleiche dazu noch den Abschnitt über den Zweck der theoretischen Philosophie in Aenesidemus Schulzes nächstem Werke, der „Kritik der theoretischen Philosophie" vom Jahre 1801.[5]) Aus diesem mögen folgende Sätze noch hervorgehoben sein: „Für uns ist aber etwas nur in so fern vorhanden, als wir es erkennen" (Seite 55). „Die unmittelbare Erkenntnis ist eine solche, bei der, wenn sie stattfindet, das erkannte Objekt dem erkennenden Ich selbst gegenwärtig ist, und jenes Objekt im Umfange des Bewußtseins vorkommt oder bei der das Bewußtsein sich ohne Vermittelung durch etwas von dem Objekte Verschiedenes bis auf das Objekt erstreckt." „Daß aber dieser Zustand (das Anschauen) wirklich bei uns stattfinde und keine Erdichtung sei, kann unmöglich demonstriert und aus Begriffen dargetan werden; sondern jeder meiner Leser muß ihn durch geschärfte Aufmerksamkeit auf dasjenige, was in seinem Bewußtsein vorkommt, selbst finden, sonst würde er sich nie von dessen Natur eine Einsicht verschaffen und von der Wirklichkeit desselben

---

1) l. c. Seite 245.

2) l. c. Seite 262.

3) l. c. Seite 264.

4) l. c. Seite 265.

5) Kritik der theoretischen Philosophie von Gottlob Ernst Schulze, Hamburg 1801, 2 Bände; I. Seite 51 ff.

überzeugen können" (Seite 56). Wir haben mit voller Absicht Gottlob Ernst Schulze so ausführlich zu Worte kommen lassen, um dadurch die Übereinstimmung, von ganz geringen, unwichtigen Abweichungen abgesehen, recht deutlich zu machen; ist doch eine solche nicht nur dem Gedankengehalt, sondern oft sogar dem Wortlaute nach vorhanden, daß sie in die Augen springen muß. Sie bedarf deshalb keines weiteren Kommentars.

b) Unmittelbare Erkenntnis der Vernunft.

Diese unmittelbare Erkenntnis der Anschauung, die durch innere oder äußere Sinnlichkeit gegeben wird, ist der eine Pol, über den unsere Vernunft nicht hinaus kann; der andere ist die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft. Mit dieser kommen wir zu einem der wichtigsten Begriffe in der Erkenntnislehre von Fries; auf ihm beruhen vor allem seine Auffassung der Kritik und die Möglichkeit seiner Deduktion. Obwohl schon äußerlich an dem oftmaligen Vorkommen des Wortes zu erkennen ist, welches Schwergewicht auf ihm liegt, ist es nicht ganz leicht, den Sinn desselben klar und scharf zu fassen. Eine eigentliche Definition gibt Fries nicht, nur aus der Verwendung des Ausdrucks ist zu schließen, welchen Begriffsinhalt er mit ihm verbindet. Den Ausdruck: „unmittelbare Erkenntnis der Vernunft" hat Fries nicht selbst geprägt, der Inhalt aber, den er diesem Begriffe gab, ist ihm eigentümlich. Er sagt selbst, daß man darüber einig geworden sei, die bisherige Behandlung der Philosophie [die Kantische eingeschlossen] als Reflexionsphilosophie zu verwerfen. Man habe das Bedürfnis gefühlt, anstatt der mittelbaren Gewißheit der Beweise eine unmittelbare Erkenntnis der Vernunft als Quell aller spekulativen Wahrheit nachzuweisen. Dabei hätten die meisten eine unmittelbare Erkenntnis des Unbedingten, Absoluten, des über das Endliche erhabenen Ewigen einzuleiten versucht, wovon die einen dasselbe durch ein dem Wissen entgegengesetztes Glauben, die andern durch ein unmittelbares höchstes Wissen der intellektuellen Anschauung zu erreichen gehofft hätten.[1]) Aus dieser Bemerkung ist sogleich zu ersehen, daß die unmittelbare Erkenntnis bei Fries nichts gemein haben will mit derjenigen der Glaubens- und Idealphilosophen; vielmehr ist seiner ganzen

---

1) N. K. I[1], Vorrede XXI.

Grundanschauung entsprechend seine unmittelbare Vernunfterkenntnis eine ganz subjektive und individuelle.[1])]

Dieser Begriff war nicht von Anfang an deutlich bei ihm ausgeprägt und findet sich erst in dem „System der Philosophie, 1804“ klar und eindeutig verwendet.[2]) In seiner ersten Veröffentlichung, dem Aufsatz über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik, hat es noch den Anschein, als ob die Gesamtheit der apriorischen Sätze die Stelle einnähme, die er später der unmittelbaren Vernunfterkenntnis zuweist. Metaphysische, philosophische Erkenntnisse, metaphysische Prinzipien werden hier meist die Erkenntnisse genannt, die unerweislich sind und sich als Urteile aus den Verhältnissen unserer Erkenntnisvermögen notwendig erzeugen müssen.[3]) Noch sind also die unmittelbaren Erkenntnisse unerweisliche Sätze, noch sind sie nicht scharf den Urteilen gegenübergestellt. Und doch ist schon zu erkennen, in welcher Richtung die Entwicklung gehen wird. Da heißt es z. B., daß die Erkenntnisse a priori hier, in der Kritik der Vernunft als Propädeutik der Metaphysik, nicht nach ihrer Gültigkeit in Urteilen, sondern nach ihrer Beschaffenheit als meiner Erkenntnis, als zu den Zuständen meines Gemüts gehörig, als die unmittelbar im Gemüt ruhenden allgemeinen Grundgesetze für die Art meiner Erkenntnis betrachtet werden sollen,[4]) daß philosophieren nur inneres Beobachten der im Gemüt vorhandenen Erkenntnisse a priori heiße, welche selbst für sich ganz zur unmittelbaren Erkenntnisart gehören.[5]) Sind hier also noch die Erkenntnisse a priori selbst als unmittelbare Vernunfterkenntnisse bezeichnet, so werden später beide scharf und durchgehend voneinander geschieden.

Um diesen eigenartigen Begriff der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft genau fassen zu können, wollen wir ausgehen von Friesens Unterscheidung der Philosophie als Naturanlage und als Wissenschaft. Jeder Mensch besitze unmittelbar philosophische Überzeugungen, nach denen er handle, ohne sich ihrer auch gleich

1) Pol. Schr. (R. F. S.) I, Seite 294 ff.

2) Seite 210 ff.

3) cf. Seite 164, 165, 169, 170, 175 u. 176.

4) Seite 182, cf. 159 u. 211. Vgl. dazu Strasosky, J. Fr. Fries, als Kritiker der Kantischen Erkenntnistheorie, 1891, Seite 51, dessen Vorwurf hier auf einem Missverständnis der Fries'schen Lehre beruht. Die Urteile sind nicht die Bestandteile der Vernunft.

5) Seite 179.

bewußt sein zu müssen. Die philosophischen Grundwahrheiten lägen ihm gewissermaßen im Blute; ohne den geringsten Widerstreit wende er sie an und bezeuge dadurch offenbar ihren Besitz und dann auch ihre Anerkennung. Der Streit in der Philosophie beginne erst, wenn es sich darum handle, dieser Philosophie als Naturanlage sich zu erinnern und sie in Urteile und Begriffe zu fassen. Es gebe also für jeden Menschen unmittelbare philosophische Erkenntnisse, jene Naturanlage, und mittelbare, die Urteile und Begriffe. Jene seien unwandelbar richtig und wahr, diese dagegen dem Irrtum und der Falschheit ausgesetzt. Für dieses „Wissen um unser Wissen“, d. h. für das Erkennen und Formulieren der apodiktischen Erkenntnis, gelte der Platonische Satz: *μάθησις ἀνάμνησις*, alles Lernen ist Erinnerung.[1]) Welches ist nun die inhaltliche Bestimmung jener Naturanlage, jener philosophischen, unmittelbaren Grundwahrheiten? Nicht können diese in Urteilen bestehen, sondern sie müssen denselben in der Vernunft als deren Gegenstand zu Grunde liegen und werden durch jene nur beobachtet.[2]) Sie sind die beharrlichen und ursprünglichen Tätigkeiten der Vernunft,[3]) die gesetzmäßig verlaufen. Deshalb kann auch das Gesetz selbst die unmittelbare Erkenntnis genannt werden im Gegensatz zu der formulierten Regel, dem Urteil das uns das Bewußtsein des Gesetzes ermöglicht, das nur eine Formel des Wiederbewußtseins der ursprünglichen Erkenntnis, des auch ohne unsere Formulierung wirkenden Gesetzes ist.[4])

Darin haben wir also neben Anschauung und Urteil eine neue Art der Erkenntnis, eine unmittelbare, unaussprechliche, eigene Erkenntnis der Vernunft. Sie trägt das Gesetz ihrer Wahrheit über allen Irrtum erhaben in sich.[5]) Sie vermag überhaupt nicht zu irren; denn „der Tatbestand der philosophischen Wahrheit liegt ruhig und auf gleiche Weise in jedem Geiste“; es gibt schlechthin keine Vernunft, die ohne diese unmittelbare Erkenntnis existierte. Sie ist eben eingeboren, Naturanlage, und wird darum unbewußt und ohne erkannt zu sein von jeder individuellen Vernunft respektiert und

1) N. Kr. I¹, Seite 247 u. ö.

2) N. Kr. I¹, Seite 206. cf. Seite 243—57. Metaph., Seite 89. Pol. Schr. I, Seite 320.

3) System, Seite 169.

4) N. Kr. I¹, Seite 188.

5) N. Kr. I¹, Seite 206. cf. Seite 199.

angewendet; niemand kann außerhalb derselben fühlen, denken, handeln und wirken, weil sie eben das Eigentum der ursprünglichen Selbsttätigkeit jeder menschlichen Vernunft ist.[1]) Woher hat nun die Vernunft diese Erkenntnisse? Sie sind ihr nach Fries unmittelbar gegeben und zwar durch die ihr einmal eigene Beschaffenheit. Alle unmittelbaren Erkenntnisse können nur hervorgehen aus unmittelbaren Grundbestimmungen des Gemütes, die diesem notwendig zukommen,[2]) sie müssen aus dem ursprünglichen Wesen der Vernunft entspringen, sie sind die eigentümliche Äußerung ihrer Selbsttätigkeit.[3]) Diese Fundamentierung der unmittelbaren Erkenntnis als das immer gleichbleibende, beharrende in der Beschaffenheit unserer Einzelvernunft erklärt und begründet ihre Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, und zwar als subjektive Allgemeingültigkeit. Jedermann „weiß" für sich die unmittelbare Erkenntnis, und für den einzelnen hat sie immer gleiche Gültigkeit.[4]) Dies ist das Wesen des Apodiktischen in anthropologischer Bedeutung.[5])

Diese unmittelbare Erkenntnis der Vernunft, die also der Vernunft als selbsttätiger Erkenntniskraft höchst eigentümlich ist, schafft und leistet nach der Ansicht von Fries sehr viel für den Menschen. Sie bringe über die Empfindung mit dem Raum und der Zeit alles Mathematische, dann aber auch alle allgemeinen Gesetze und vorzüglich die durch die Kategorien gedachten Verbindungen nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität in unsere Erkenntnis. Ferner liege in ihr das Grundbewußtsein alles Glaubens, von dem unsere Überzeugung der höchsten Realität ausgehe, wodurch wir gewiß seien, daß in der ewigen Ordnung der Dinge das höchste Gut und sein Ideal das Gesetz des Daseins der Dinge sei, wodurch endlich für uns die Ideen der Schönheit, der Tugend und des Rechtes Realität erhalten.[6]) Wir sehen, dieser Begriff der unmittelbaren Vernunfterkenntnis ist für Fries das Fundament seiner gesamten Philosophie, er nennt sie selbst das konstitutive Prinzip derselben,[7]) mit ihr steht

---

1) Metaph., Seite 89. cf. N. Kr. I[1], Seite 251, II[1], Seite 190.
2) Psych. u. Metaph., Seite 239 f.
3) N. Kr. I[1], Seite 248.
4) N. Kr. I[1], Seite 247.
5) N. Kr. I[1], Seite 243.
6) N. Kr. I[1], Seite 199 f.
7) Logik[2], Seite 534 ff.

und fällt sein ganzes Philosophem. Obwohl er nun diese Erkenntnis der Vernunft und ihre Wirkungen so genau beschreibt, obwohl er sie als Bestimmungen und Beschaffenheiten der durchaus beharrlichen Zustände unserer Vernunft, „soweit unsere Erfahrung reicht,“[1]) kennt, muß er gestehen, daß sie verborgen in dem innern Wesen der Vernunft liege und von dieser nicht unmittelbar in sich wahrgenommen werden könne.[2]) Damit zeigen sich nun sofort erhebliche, von Fries bedauerte Schwierigkeiten. Denn besäße unsere Vernunft das Vermögen der intellektuellen Anschauung, so würden wir unsere unmittelbare Vernunfterkenntnis ohne weiteres sehen und erkennen können. Da ihr aber eine solche nicht gegeben und die sinnliche Anschauung unfähig sei, Übersinnliches zu erkennen, bleibe nur übrig, durch Reflexion in allgemeinen Urteilsformen sich ihrer wieder bewußt zu werden. Damit beginnen nun auch nach Friesens Meinung sofort die Gefahren; denn gar leicht könne der Irrtum entstehen, daß man die Formen in abstrakto, welche doch bloßes Werkzeug der Beobachtung seien, für das Wesen der Wahrheit selbst gelten ließe.[3]) Und nichts sei verkehrter als das; denn die Grundsätze seien ja nur Mittel, Instrumente, um aufzuweisen, welche ursprüngliche, apodiktische Erkenntnis in der Vernunft zu Grunde liege; denn jene Gesetze der Tätigkeit der Vernunft „müssen doch als unmittelbare Erkenntnis in meiner Vernunft liegen.“[4]) Aber wenn auch die Urteile das einzige Mittel sind, um jene überhaupt einsehen zu können, wenn wir uns auch nie von der Reflexion lossagen dürfen,[5]) wenn wir in der Tat über die Grundsätze hinaus nichts gewinnen können,[6]) wenn wir auch nicht im Stande sind, diese notwendigen, der Vernunft gänzlich eigenen Erkenntnisse unmittelbar neben die Urteile zu stellen, seien doch diese keineswegs jene unmittelbare Erkenntnis selbst; sondern, um zu ihr gelangen zu können, müßten wir über die Reflexion hinausgehen unmittelbar in das Wesen der Vernunft selbst hinein, das uns in einer Theorie derselben, die durch eine auf gut gewählten heuristischen Maximen ruhende vernünftige Induk-

1) Psych. u. Metaph., Seite 241.
2) N. Kr. I[1], Seite 200.
3) N. Kr. I[1]. Seite 254. cf. Gesch. d. Phil. II, Seite 592.
4) N. Kr. I[1], Seite 283.
5) N. Kr. I[1], Seite 206.
6) N. Kr. I[1], Seite 279.

tion gefunden werde, gegeben werden könne.[1]) Aus dieser allein vermöge die Gesamtheit der philosophischen Erkenntnis, d. h. das System der metaphysischen Grundsätze begriffen werden.

6. Mittelbare Erkenntnis.

Durch Andeutungen, die als Erläuterungen in den beiden vorangehenden Abschnitten der Klarheit halber bereits nötig geworden, sind wir nun schon vorbereitet, das Wesen der mittelbaren Erkenntnis zu verstehen. Deshalb können wir uns hier kürzer fassen und begnügen uns damit, die springenden Punkte dieser Lehre herauszuheben. Mittelbar heißt die Erkenntnis, die von der Reflexion, der Tätigkeit des Verstandes abhängig und nicht unmittelbar in der Anschauung oder in der Vernunft gegeben ist. Das mittelbare Erkennen vollzieht sich nach Fries durch Wort und Sprache im Denken, und das Urteil sei die Erkenntnis, welche durch den grammatischen Satz ausgedrückt werde. In diesem würden nur bereits vorhandene Erkenntnisse formuliert, so daß also die mittelbare Erkenntnis selbst nichts Neues hinzubringe und die Quantität des Wissensbestandes auch nicht vermehre. Sie verdeutliche vielmehr nur durch Bewußtmachung im Urteil, als der Erkenntnis eines Gegenstandes durch Begriffe,[2]) unmittelbar dem Gemüte gegebenes Wissen. Ihr Geschäft sei nur das einer Wiederholung. Durch Wahrnehmungsurteile allein, die nur vereinzelte Verhältnisse der Anschauung aussprächen, würde kein Zweck mit dem Denken erreicht, sie seien ja nur eine unnötige Wiederholung ebendesselben, was auch angeschaut werden könne. Demnach habe das Erkennen durch Denken nur dann Zweck und biete Vorteil gegenüber dem Anschauen, wenn wir uns des Objektiven und Allgemeingültigen bewußt werden wollten. Daß darin der alleinige Wert der Urteile liege, komme unbewußt dadurch zum Ausdruck, daß wir überhaupt jedes Urteil, auch die nur assertorischen Sätze, unter apodiktischer Form aussprächen.[3]) Darum sei also die zweite Aufgabe der mittelbaren Erkenntnis, uns das Bewußtsein der unmittelbaren Vernunfterkenntnis zu ermöglichen, die bei weitem wichtigere; denn bekanntlich sei ja diese dunkel und für sich

1) N. Kr. I[1], Seite 206 und Vorrede XLVIII.
2) System, Seite 105.
3) cf. N. Kr. I[1], Seite 173 ff., Seite 166, Seite 274.

unaussprechlich und würde uns ohne die Wiederholung durch Urteile vor unserm Bewußtsein und ohne die dadurch bewirkte Verdeutlichung gar nicht bekannt werden können. Merkwürdigerweise gebraucht nun Fries auch für das erste Beobachten und Erkennen der unmittelbaren Vernunfterkenntnis den Ausdruck Wiederbewußtsein.[1] Er verwendet damit den Terminus Bewußtsein in einem weiteren Sinne (gleich Gemüt), das ja die unmittelbare Erkenntnis schon besitze; das Wiederbewußtsein bedeutet dann Bewußtwerden im engern Sinne. Sei nun ein Urteil ohne weiteres auf unmittelbare Erkenntnis der Vernunft gegründet, so sei es ein unmittelbares oder ein Grundurteil; ein solches könne nie erwiesen werden, da es ja sonst wiederum auf ein anderes Urteil, ein noch höheres und allgemeineres zurückgeführt werden müßte. Alle übrigen Urteile seien abgeleitet, mittelbar und darum auch erweislich, d. h. aus anderen mittelbaren Erkenntnissen, die ihre Richtigkeit verbürgen, ableitbar. Es liege deshalb in den Urteilen auch keine eigne Wahrheit, sondern sie seien wahr nur um einer andern, der unmittelbaren Erkenntnis, willen, welche ihren zureichenden Grund enthielte und auf die sie in letzter Linie also gegründet seien.[2]

Wir haben so gesehen, daß Fries den Terminus der Erkenntnis in verschiedenster Weise anwendet und dabei zum Teil über den gewöhnlichen Sprachgebrauch hinausgeht. Daß er durch solch freies Schalten mit diesem Ausdruck die Lektüre und das Verständnis seiner Lehre erschwert, ist offenbar; denn gerade an entscheidenden Stellen ist es oft sehr wichtig, den Inhalt jenes Begriffes recht scharf im Auge zu haben, und das wird dadurch nicht leichter gemacht, daß man dabei zwischen einer Anzahl von Möglichkeiten zu wählen hat.

7. Wahrheit.

Klarer und eindeutiger ist dagegen von Fries der Begriff der Wahrheit verwendet. Obwohl zur Charakterisierung der mittelbaren und unmittelbaren Erkenntnis es bereits nötig war, diesen Terminus zu verwenden, wird sein Inhalt doch erst jetzt nach Besprechung jener recht deutlich werden. Fries unterscheidet in seiner Erkenntnislehre zwei Wahrheiten und bezeichnet sie als die transzendentale und empirische Wahrheit. Jene frage nach

1) N. Kr. I[1], Seite 240, Seite 206 und Seite 281.
2) W. Gl. A., Seite 23. N. Kr. I[1], Seite 282 f.

der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstand, gehe also über die Erkenntnis und damit über das Vermögen der Vernunft hinaus; diese dagegen begnüge sich mit der Übereinstimmung der mittelbaren mit der unmittelbaren Erkenntnis und bleibe so innerhalb des Bereiches des menschlichen Geistes.[1]) Nach jener sollte der Mensch überhaupt nicht fragen, da es ihm unmöglich sei, sie zu begründen; denn sonst müßte er gewissermaßen aus sich selbst heraustreten über seine Erkenntnis, um diese mit dem Gegenstande vergleichen zu können, und das sei unmöglich. Jeder Gegenstand werde uns ja nur als ein solcher der Erkenntnis gegeben, und weiter könne der menschliche Geist nicht dringen. Die transzendentale Wahrheit sei also unabhängig von der menschlichen Vernunft, diese könne für oder wider ihre Gewinnung nicht das Geringste tun; mit ihrem Dasein im Gemüte sei auch ihre Gültigkeit und Begründung gegeben. Dieses Vorhandensein derselben verbürge uns unsere unmittelbare Erkenntnis, sowohl die der Anschauung, bei welcher ja der Gegenstand schlechthin mit gegeben, als auch die der Vernunft, deren Beschaffenheit und deren immer gleichbleibende Gesetzmäßigkeit ihrer Tätigkeit über allen Irrtum erhaben sei.[2]) Die unmittelbare Vernunfterkenntnis sei selbst das Gesetz ihrer Wahrheit durch ihre unbedingte Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit.[3]) Die transzendentale Wahrheit ist also eine absolute; bei ihr ist ein Gegenteil, ein Irrtum, ausgeschlossen; für sie gibt es kein: wahr und falsch, sondern nur ein: Sein und Nichtsein. Ist sie da, so ist sie auch unbedingt gültig. Da sie nun in der unmittelbaren Erkenntnis vorhanden sein soll, gibt es also für diese keinen Irrtum. „Weder die Anschauung, noch die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft kann irrig sein“; „die Sinne irren nicht, auch irrt die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft nicht.“[4]) So scheidet also die transzendentale Wahrheit aus der Erkenntnislehre vollkommen aus; nach ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung und Begründung zu fragen, ist für Fries einfach absurd.[5]) Es bleibt dafür also nur die empirische Wahrheit übrig. Diese ist die Wahrheit der Urteile oder der

---

1) N. Kr. I¹, Seite 287 ff. Logik², Seite 433 ff.

2) N. Kr. I¹, Seite 290 f. Metaph. Seite 89. cf. Polem. Schriften I. 1824, Seite 320 f.

3) N. Kr. I¹, Seite 199.

4) N. Kr. I¹, Seite 339. cf. Seite 216. cf. Logik². Seite 434 f.

5) N. Kr. I¹, Seite 199.

Tätigkeit des wiederholenden Verstandes. Wäre dieser fähig, die unmittelbare Erkenntnis stets richtig aufzufassen und ihr adäquat zu wiederholen, so wäre auch er vom Irrtum frei. Da dies aber nicht der Fall sei, da der Verstand als Vermögen der willkürlichen inneren Selbstbeobachtung der Erkenntnisse, die das Gemüt teils empfangen, teils apriori besitze, diese nicht absolut fehlerfrei beobachten, auffassen und formulieren könne, so entstehe der Irrtum. Dieser sei also nur deshalb möglich, weil der Verstand in den Urteilen keine eigene, in sich gegründete Wahrheit besitze, sondern sich mit dieser anlehnen müsse an die transzendentale Wahrheit. Wiederhole er diese richtig, d. h. vollkommen gleich, so seien seine Urteile wahr, tue er das nicht, so würden sie mehr oder weniger unwahr oder falsch. Das ist mit anderen Worten: „Die empirische Wahrheit beruht auf der Übereinstimmung der mittelbaren mit der unmittelbaren Erkenntnis.“ [1]) Von hier aus verstehen sich auch die beiden Maximen, die der gesamten Erkenntnislehre von Fries zu Grunde liegen. Da die Vernunft ihm schlechthin der Quell aller Wahrheit ist, der Verstand dagegen der jedes überhaupt nur möglichen Irrtums, so ergibt sich für jedermann: Grundsätzliches Vertrauen zur Vernunft, d. h. unbedingtes Selbstvertrauen jeder Einzelvernunft in sich selbst gegenüber einem grundsätzlichen Mißtrauen gegen den Verstand als Organ der bloßen Wiederholung unbedingt wahrer Erkenntnis. [2])

II. Begriffe der Methodenlehre.

1. Metaphysik und Kritik; Inhalt und Gegenstand der Kritik.

Haben wir bisher die Grundbegriffe vorgeführt und erläutert, die als das Material gelten können, mit dem Fries seine Philosophie aufgebaut hat, so bleibt uns jetzt die Aufgabe übrig, einige Grundbegriffe dieser Verarbeitung selbst zu betrachten, und damit treten wir in die Methodenlehre der Fries'schen Erkenntnistheorie ein. Für diese ist die alles beherrschende Frage natürlich die: Wie erkennen wir die unserer Vernunft gegebene

1) N. Kr. I[1], Seite 282, 291 f. cf. Metaph. Seite 438. W. Gl. A. Seite 28 ff.

2) cf. N. Kr II[2], Seite 37 ff. Polem. Schr. 1824. I. Seite 352. cf. Nelson, Sog. Erkenntnisproblem, Seite 530.

unmittelbare Erkenntnis? Diese liegt ja dunkel und verborgen im menschlichen Geiste uud läßt sich für sich nicht auf eine unmittelbar einleuchtende Weise aussprechen. Wenn unser Gemüt sie auch unbewußt kennt, weil es sie befolgt, wenn wir sie auch bei allen philosophischen Beurteilungen voraussetzen, so muß sie doch auch zum Bewußtsein erhoben und formuliert werden können.[1]) Denn erst dann ist es ja möglich, sie in ihrer Vollständigkeit einzusehen und andere zur Einsicht in sie zu leiten. Ist der Bestand der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft, in seiner Gesamtheit formuliert, der Inhalt der Metaphysik, so ist die Art und Weise der Auffindung und systematischen Auf- und Sicherstellung derselben Aufgabe und Inhalt der Kritik. Diese hat also zu ihrem Gegenstand jene apriorischen Sätze, welche ja nur die sprachliche Formulierung der unmittelbaren Vernunfterkenntnis sind, ihr Inhalt dagegen ist das Geschäft, den Inbegriff unserer Erkenntnis a priori aufzusuchen und auf seine Prinzipien zurückzuführen.[2]) Der Inhalt der Kritik zerfällt demnach in die beiden Teile: a) Entdeckung der und Einsicht in die apriorischen Grundsätze, b) Begründung derselben. Auf die Scheidung von Gegenstand und Inhalt der Kritik legt Fries, wie sich weiter unten zeigen wird, großes Gewicht.

2. Kritische Methode.

Betrachten wir nun zunächst das Verfahren, wie der menschliche Geist zur Einsicht in seine apriorischen Erkenntnisse kommt; es heißt: die kritische Methode. Fries hat sie von Kant übernommen und rechnet ihre Entdeckung und Anwendung zu den größten Verdiensten desselben; ja er bezeichnet sie als „die unfehlbare kritische Methode.“[3]) Wollen wir wissen, worin ihre Eigenart besteht, so können wir ganz mit Kants Worten Rede stehen, nach denen „die Methode des kritischen Philosophierens“ darin besteht, „das gesamte menschliche Erkenntnisvermögen zu zergliedern und zu prüfen; wie weit die Grenzen desselben gehen mögen.“[4]) Dazu ist nötig, von einem im Bewußtsein vorhandenen, unangreifbaren, ganz gewöhnlichen Erfahrungs-

---

1) cf. Gesch. d. Phil. II, Seite 592.

2) cf. Psych. u. Metaph., S. 180 f.

3) N. Kr. I[1], Vorrede XIX f. cf. Seite 326. Logik, Seite 587 f. Metaph. Seite 42.

4) Kant, Logik, Seite 39.

satz auszugehen und an ihm eine regressive Untersuchung anzustellen. Durch Zergliederung und Abstraktion führt man diese zurück bis zu den ersten und allgemeinsten apodiktischen Anfängen, von denen man dann zeigt, daß sie in jeder einzelnen Anwendung tatsächlich schon als wahr vorausgesetzt worden.[1]) Habe nun die Vernunft sich ein Urteil angemaßt, ohne es auf die Anschauung gründen zu können, so werde dieses bei derartigem Verfahren übrig bleiben; es sei dann ein apriorischer Satz, eine philosophische Erkenntnis, die als Kriterium zu allen unseren Beurteilungen im Leben fungiere.[2]) Wir sehen, daß diese kritische Methode mit ihrer Regression und Abstraktion ganz der Kants gleicht. Der Unterschied ist der, daß Kant dieses Verfahren als transzendentales bezeichnet, während es für Fries offenbar ist, daß „diese Untersuchung, was für Erkenntnisse a priori wir besitzen und wie dieselben beschaffen sind, zur psychologischen Erkenntnisart gehören".[3]) Die Kritik sei nur die Propädeutik für die Metaphysik; diese enthalte als der Gegenstand jener nur Erkenntnisse a priori, apodiktische Sätze; dagegen sei der Inhalt der Kritik selbst meist nur empirische Erkenntnis, alle ihre Urteile seien nur assertorisch. Die Kritik zeige nur das Dasein der apriorischen Erkenntnis in meinem Innern auf, und das könne man nur aus innerer Erfahrung erkennen. „Nicht das Urteil: Alle Veränderungen haben eine Ursache, sondern dieses: Der genannte Grundsatz der Kausalität ist die notwendige Bedingung einer möglichen Erfahrung gehört in die Kritik."[4]) Jener ist also nach Fries apodiktisch, dieser dagegen nur assertorisch. Damit ist der für Fries entscheidende Satz ausgesprochen: Wir erkennen unsere Erkenntnisse a priori auf empirischen Wege.[5]) Damit stellt sich Fries in schärfsten Gegensatz zu Kant, der immer, bis in seine letzten Schriften, behauptet hat, daß die apriorischen Sätze auch a priori eingesehen werden; denn die Beschaffenheit derselben, Urteile a priori zu sein, kündige sich von selbst durch das Bewußtsein ihrer Notwendigkeit an."[6])

1) N. Kr. I[1], Seite 320 f., 324.

2) Logik[2], Seite 588, cf. Seite 582.

3) Psych. u. Metaph., Seite 180. cf. Kant, Kr. d. r. V. Ausg. Kehrb., Seite 80.

4) l. c. Seite 181 f.

5) l. c. Seite 182.

6) Kant, Üb. die Fortschr. der Metaph. Werke, Ausg. Rosenkr. I, Seite 505. cf. Kr. d. r. V. Kehrb., Seite 80 u. ö.

Es zeigt sich also, daß der Sache nach beide Philosophen übereinstimmen, der Auffassung nach aber entgegengesetzter Ansicht sind, was bei Fries fortlaufend dadurch zum Ausdruck kommt, daß er Kant vorwirft, er habe die psychologische Natur der transzendentalen Erkenntnis verkannt.[1]) Er nennt den Kantischen Standpunkt das transzendentale Vorurteil und glaubt, diesem durch seine psychologisch-anthropologische Auffassung der Kritik entgangen zu sein.[2])

3. Beweis, Demonstration und Deduktion.

Wie löst Fries nun die zweite Aufgabe der Kritik, eine zureichende Begründung der Vollständigkeit und Richtigkeit der apriorischen Sätze zu geben? Er sagt selbst, daß dazu die regressive Methode nicht ausreiche. „Wie soll ich nun durch diese Regression auf ein Letztes kommen, das als Prinzip gelten kann? Die bloße Zergliederung für sich setzt sich keine Grenzen, es ist immer ungewiß, ob ich darin nicht noch weiter fortgehen kann.“ Und selbst, wenn man ein Urteil als letztes unerweisliches annähme, so frage es sich, worauf die Gültigkeit desselben beruhen, wodurch es sich bewähren könne.[3]) Habe also die Regression das quid facti festgestellt, so sei noch die Frage nach dem quid juris zu beantworten. — Wie könne man die Gültigkeit eines Satzes überhaupt erweisen? Das sei auf dreifache Art möglich, entweder durch Beweis, d. h. durch Begründung eines Urteils durch andere bereits sichere Urteile, oder durch Demonstration, d. h. durch Begründung eines Urteils aus der Anschauung, oder durch Deduktion, d. h. durch Begründung eines Urteils aus der Theorie der erkennenden Vernunft.[4]) Dabei darf man nicht vergessen, daß alle diese Arten der Sicherstellung für Fries nur für die mittelbare oder Verstandeswahrheit in Urteilen erforderlich ist, zu der ja auch die apriorischen Sätze gehören. Denn die unmittelbare Erkenntnis, sowohl die der Anschauung, als auch die der Vernunft besitze ja mit ihrem Dasein schlechthin bereits die transzendentale Wahrheit, sie bedürfe also keiner weiteren Stütze. Die Begründungen der Urteile seien nun auch nicht gleichwertig,

1) cf. z. B. Psych. u. Metaph., Seite 184. R. F. S., Seite 200. N. Kr. I[1], Vorr. XXXVI f.

2) l. c. XXXVIII f. u. ö.

3) Psych. u. Metaph., Seite 174.

4) Logik [3], Seite 437 f.

Demonstration und Deduktion hätten natürlich größere Überzeugungskraft als der Beweis; denn sie gingen ja beide auf die Zurückführung eines Urteils auf die unmittelbare Erkenntnis hinaus; während der Beweis dagegen nur aus einem anderen Urteil, also nur aus einer anderen mittelbaren Erkenntnis ableite. Wolle der Beweis durchaus zwingend und ganz gründlich sein, so müsse auch er zurückgehen bis auf die unmittelbare Erkenntnis, also entweder mit einer Demonstration oder Deduktion enden. Aus diesem Grunde schätzt Fries den Beweis nur gering ein, und es erscheint ihm als ein beklagenswertes Vorurteil, daß man alles beweisen wolle und glaube, nur dadurch alles sicherstellen zu können. Er lobt Jakobi deshalb, daß dieser jenes Vorurteil so bestimmt angegriffen und ins Wanken gebracht habe, wenn er auch dessen Lösung dieser Frage („gegen Zweifel und Unglauben an den Glauben zu appellieren") für verfehlt hält.[1]) Fries legt dagegen Wert darauf, die beiden Begriffe Beweis und Begründung nicht zu identifizieren, jener sei viel enger als dieser, nur eine Unterart der Begründung. Beweise reichen eben nur aus für beweisbare, erweisliche Sätze. Nun gebe es aber auch unerweisliche Sätze, die sogenannten Grundurteile, und da habe der Beweis sein Recht verspielt. Denn der Grund derselben könne ja nicht wieder ein Urteil sein, und also müsse ihre Begründung, d. h. die Zurückführung auf ihren Grund, etwas anderes sein; dieses seien eben entweder Demonstration oder Deduktion. „Die historischen [= erfahrungswissenschaftlichen] und mathematischen Grundurteile begründen wir dadurch, daß wir die Anschauung nachweisen, die in ihnen nur wieder ausgesprochen wird," die philosophischen Grundsätze dagegen, welche nur in Begriffen gedacht werden können, „nur durch die Deduktion".[2]) Diese Unterscheidung des Beweises von Demonstration und Deduktion muß nach Fries grundsätzlich festgestellt werden und ist infolgedessen auch für seine Lehre von der Begründung der philosophischen apriorischen Sätze von grundlegender Wichtigkeit.

1) N. Kr. I[1], Seite 280. cf. auch Aenesidemus, Seite 62: „Als der oberste Grundsatz alles Denkens wird der Satz des Widerspruchs in Ansehung dessen, wodurch er die Würde erhält, an der Spitze aller Urteile, stehen, aus einem andern Satze, wenn man nicht einen Zirkel im Ableiten begehen will, nie abgeleitet werden dürfen."

2) Logik [3], Seite 438 f.

4. Deduktion der Kategorien; Theorie der Vernunft.

Unsere nächstliegende Aufgabe ist es nun, das Wesen der Deduktion näher zu kennzeichnen; denn die obige Erklärung als Begründung eines Urteils aus der Theorie der erkennenden Vernunft ist zu summarisch, um ohne weiteres verstanden werden zu können. Vor allem muß man sich hüten, den Kantischen Begriffsinhalt unterzuschieben; denn Fries steht in seiner Lehre von der Deduktion der Kategorien in bewußtem Gegensatz gegen seinen Meister.

Jetzt beginnt für Fries die psychologische Untersuchung unserer Erkenntnisse ihre entscheidende Rolle zu spielen. Sie sei es, die uns allein weiter helfen könne; denn es sollen ja in der Deduktion die Erkenntnisse a priori nicht nach ihrer Gültigkeit in Urteilen, sondern nach ihrer Beschaffenheit als meiner Erkenntnis, als zu den Zuständen meines Gemüts gehörig, psychologischen Grundsätzen unterworfen werden.[1]) Also nicht die metaphysischen Sätze, sondern ihr Grund, die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft, welche sie ja nur wiederholen, ist jetzt Gegenstand der Kritik. Die Gesetze, die in unserer unmittelbaren Erkenntnis ausgesprochen, seien aber nur aufzuzeigen aus einer Theorie der Vernunft, die das Wesen der Beschaffenheit derselben vollständig und richtig so weit enthalten müsse, daß wir die Formen ihrer Selbsttätigkeit (denn die Vernunft ist ja innere Selbsttätigkeit nach Fries) nachweisen könnten. Besäßen wir also eine solche hinlängliche Theorie der Organisation unserer Vernunft, so würde sich die unmittelbare Erkenntnis notwendig daraus ableiten, d. h. es würde sich zeigen lassen, daß wir, entsprechend dem Wesen unserer Vernunft, eben nur diese und keine andere unmittelbare Erkenntnis besitzen könnten, und wenn wir diese dann in die Form der Grundsätze gebracht, so hätten wir damit das System der Metaphysik.[2]) So ergebe sich also eine höchst wichtige, ja ausschlaggebende Bedeutung der psychologischen Anthropologie für die Philosophie, weil ja durch sie mit Hilfe einer guten und vernünftigen Induktion eine Theorie der Vernunft erst möglich werde.[3]) Das oberste Verhältnis dieser Theorie unserer Vernunft ist nun nach Fries das einer formalen, materialen und transzendentalen Apperzeption. Es liege in unserer Vernunft eine Einheit der trans-

1) Psych. u. Metaph., Seite 175 u. 182 f.

2) N. Kr. I[1], Seite 284. cf. Logik[3], Seite 439.

3) N. Kr. I[1], Seite 284.

zendentalen Apperzeption als ihre unmittelbare Erkenntnis, die dadurch entstehe, daß ihre ursprüngliche formale Erkenntnis der Einheit und Notwendigkeit durch einzelnes hinzukommendes materiales Bewußtsein ergänzt werde.[1]) Diese Beziehungen seien die letzten aufdeckbaren Verhältnisse aller unserer Erkenntnisse, sie seien das letzte, nämlich das anthropologische Prinzip derselben, welches eben die erkennende Vernunft selbst sei und auf welches die Deduktion alle apodiktischen Erkenntnisse zu ihrer Begründung zurückzuführen habe.[2]) Es erhellt ohne weiteres, daß Fries seine Deduktion nur als psychologische aufgefaßt wissen will, ferner dies, daß ihre Aufgabe kein Beweis der philosophischen Grundsätze sein kann, sondern nur ein Aufweisen derselben als formulierte unmittelbare Vernunfterkenntnis. Diese, aus dem Wesen der Vernunft selbst abgeleitet, müsse als hinreichender Grund unserer apodiktischen metaphysischen Sätze gelten. Es werden hier also die Grundurteile, als Erkenntnisse des Verstandes geschützt durch eine psychologische Deduktion aus der inneren Organisation der Vernunft; die Rechtsfrage (quid juris) jener wird zu lösen gesucht durch die Tatsächlichkeit (quid facti) dieser selbst. So glaubt Fries, die Aufgabe der Begründung der apriorischen Sätze bewältigt zu haben und dabei doch von der lästigen und falschen Zumutung, alles beweisen zu müssen, frei geblieben zu sein; denn er beweise ja z. B. nicht, daß jede Substanz beharrlich sei, sondern er weise nur auf, daß dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liege; er beweise nicht, daß ein Gott sei, sondern er weise nur auf, daß jede endliche Vernunft einen Gott glaube.[3])

Diese letzten Ausführungen werden zugleich offenbar gemacht haben, wie wichtig unsere obige Unterscheidung der verschiedenen Inhalte war, die alle das Wort Erkenntnis trug; denn es hat sich gezeigt, daß Fries diesen Begriff in den beiden Teilen der Kritik nicht eindeutig verwendet. Bei der Auffindung der apriorischen Sätze geht er aus von der fertigen Erkenntnis als einem Ganzen verglichener und verknüpfter Vorstellungen,[4]) dem Erkenntnisergebnis, um genau wie Kant durch Anwendung der zergliedernden, regressiven Methode zu sehen, was alles in ihr ent-

---

1) N. Kr. II¹, Seite 52.

2) Logik², Seite 536 f.

3) N. Kr. I¹, Seite 284.

4) cf. Kr. d. r. V. Kehrb. Seite 114.

halten sei. Im Vordergrunde dieses Teiles der Kritik steht also die Erkenntnis als fertiges Ergebnis, dessen Elemente durch logische Abstraktion aufgesucht werden. Das bleibt nicht so im zweiten Teile der Kritik, in der Deduktion. Hier dominiert auf einmal der Begriff der Erkenntnis als Erkenntnistätigkeit und wird als solche Gegenstand der Untersuchung. Nicht die fertige Erkenntnis im Urteil, sondern ihr Grund, die unmittelbare Erkenntnis als Beschaffenheit der Vernunft wird betrachtet, d. h. die Tätigkeit des Erkennens, wiefern sie dem menschlichen Gemüte schlechthin zukommt. Hieraus erhellt, daß Fries im ersten Teile der Kritik Kant folgt, im zweiten aber die transzendentale Deduktion Kants ins Psychologische umbiegt, ja geradezu durch eine psychologische ersetzt. Während Kant einen psychologischen Unterbau der Kategorien als unzureichend, weil nur hypothetisch möglich, betrachtet und diese dadurch als berechtigt und brauchbar aufzeigt, daß er sie an dem Kriterium der Möglichkeit der Erfahrung prüft, sucht Fries das dadurch zu erreichen, daß er auf ein solches fremdes Prüfungsmittel verzichtet und innerhalb der menschlichen Psyche bleibt, daß er eine Theorie der Vernunft schafft, durch welche die beharrliche, stets gleichbleibende Tätigkeit unserer Einzelvernunft charakterisiert werden soll und welche ihm als der zureichende Grund für die Gültigkeit der Kategorien gilt. Von seinem Standpunkt aus hat er darum vollkommen Recht, Kant vorzuwerfen, daß er die psychologische Natur der transzendentalen Deduktion verkannt habe, daß er in dem transzendentalen Vorurteil befangen gewesen sei.[1] Damit verbindet er noch den zweiten Einwand gegen Kant, daß er, infolge dieses Mißverständnisses der Deduktion, diese als Beweis aufgefaßt, sich also die Danaïdenarbeit auferlegt habe, unerweisliche Sätze beweisen zu wollen; dies nennt er das rationalistische Vorurteil Kants.[2] Diese beiden Vorwürfe werden weiter unten zu besprechen sein; es handelt sich im ersten Falle um die Frage, ob wirklich die Deduktion nur eine psychologische sein kann, im zweiten dagegen nur um die, ob Kant die transzendentale Deduktion als Beweis aufgefaßt habe.

1) N. Kr. I[1], Vorr. XXVII u. XXXV ff.
2) N. Kr. I[1], Vorr. XXV f. u. XXXVI.

Schlussbemerkung: Kurzer Vergleich der Fries'schen Begriffe mit denen Kants.

Schauen wir auf die dargestellten Grundbegriffe zurück, so ist sofort ersichtlich, wie weit Fries als „treuester" Schüler Kants bezeichnet werden darf. Von allen den Grundbegriffen ist, außer dem der Seele oder des Gemüts, eigentlich nicht ein einziger, der sich mit dem entsprechenden bei Kant deckte. Denn die kritische Methode ist zwar der Sache nach dieselbe, aber durch die Grundauffassung vollkommen ins Psychologische verschoben, was gegen Kants Absicht ist. Das einzige, was Fries von Kant übernommen hat, sind die Ergebnisse der Vernunftkritik: die Ansicht über Raum und Zeit und über die Kategorien. Aber auch hier weicht er nicht unbedeutend ab, indem er u. a. die Idealität von Raum und Zeit anders begründet als Kant und indem er die Kategorien der Relation als die wichtigsten vor den anderen heraushebt. Trotzdem kann man aber sagen, daß Fries an den Kantischen Ergebnissen der Erkenntnislehre an sich im großen und ganzen festhält. Aber seine Grundauffassung ist so total anders und dem Geiste der Kantischen Kritik direkt entgegengesetzt, daß man, ohne sich auf sachliche Erörterungen kritisch einlassen zu müssen, schon nach einer äußeren Vergleichung sagen muß: Fries entfernt sich so weit von Kant, daß er nicht als ein Kantianer, der von seines Meisters Geiste voll und ganz ergriffen und durchdrungen wäre, gelten kann.

Ob sich dieser Eindruck aufrecht erhalten wird, hat die folgende kritische Besprechung zu erweisen.

Zweiter Teil.

Kritische Besprechung.

Einleitung: Die Philosophie von Fries als Ganzes.

Philosophisches Epigonentum kann verschiedenes Gepräge tragen. Bald übernehmen die Schüler eines großen Denkers dessen Ergebnisse und bauen auf diesen unter Verachtung seiner Methode weiter; bald wenden sie seine Methode an und suchen mit ihr zu neuen Resultaten zu gelangen; bald halten sie wiederum an diesen fest, um ihnen mit des Meisters Verfahren einen anderen Unterbau zu schaffen und dem Ganzen seiner Philosophie größere Einheitlichkeit und Geschlossenheit zu geben. Allen aber ist eigentümlich, daß sie an der Terminologie desselben mehr oder weniger festhalten, wenn sie auch den alten Formen neuen oder wenigstens abgeänderten Inhalt zu geben suchen. Wie ist es bei Fries? Auch er bezeichnet sich nicht als neuschaffenden Denker, sondern als selbstdenkenden Schüler und prägt darum auch die Kennzeichen eines solchen seinem Werke auf. Die Kantischen Ergebnisse der Erkenntnislehre stehen ihm, mit einigen Modifikationen, fest, die Kantische kritische Methode ist die seinige; aber das Fundament und die Grundauffassung des Ganzen sind wesentlich verschieden, neu: Die anthropologisch-psychologische Umdeutung der Kritik, die im letzten Grunde auf der Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft und auf der von der transzendentalen Wahrheit beruht, ist seine Schöpfung. Die vollkommene Ablehnung jeder objektiven Begründung der Erkenntnis und die Zurückführung derselben auf nur im einzelnen menschlichen Individuum sich findende subjektive Allgemeingültigkeit sind das charakteristische Merkmal seines Philosophems. Diese Konzentierung auf das Subjektive gibt seinem System eine Einheit und Geschlossenheit, eine feingegliederte, durchsichtige Architektonik, die bestechend wirkt. Es ist unmöglich, einen einzelnen Punkt seines

Gedankenbaues anzugreifen, ohne sogleich bis zu den letzten Grundlagen geführt zu werden; denn mit diesen steht alles in inniger Verbindung. Eine kritische Besprechung des Fries'schen Systems muß sich also notwendig mit den letzten Prinzipien desselben abfinden; stimmt man in diesen mit Fries überein, so sind seine Folgerungen wohl mitzumachen, und es erscheinen alle Probleme leicht und sicher gelöst. Aber gerade diese Sicherheit, mit der Fries alles geklärt zu haben glaubt, hat mich mißtrauisch gemacht und auf die Fragen geführt: Sind die Probleme des Erkennens wirklich so einfach? Ist der Fries'sche Weg der Weg, oder ist er nur einer von vielen? Und wenn das Letztere der Fall, ist er der am meisten überzeugende?

1. Die unmittelbare Erkenntnis der Anschauung.

Da uns, wie oben erwähnt, der Angelpunkt des Fries'schen Systems die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis und der transzendentalen Wahrheit zu sein scheint, so wird unsere Besprechung diese Begriffe in den Mittelpunkt stellen und dabei die anderen Begriffe und Folgerungen mit in Betracht ziehen.

Es gibt nach Fries für den menschlichen Geist eine zweifache Art der unmittelbaren Erkenntnis, eine solche der Anschauung und eine solche der Vernunft. Diese sind sozusagen die beiden äußersten und letzten Punkte unseres Erkennens, nur zwischen ihnen hat dieses Spielraum, über sie durch Wissen hinaus zu gelangen ist unmöglich. Es kommt also in dieser Bezeichnung der Kantische Gedanke von den Grenzen der menschlichen Vernunft zum Ausdruck, der ja nach der Kritik der reinen Vernunft Gemeingut der Philosophie geworden ist. So bezeichnet z. B. auch Windelband als die letzten Elemente, die unser Erkennen miteinander verbindet, die Empfindungen und die allgemeinsten Sätze, die Axiome.[1]) Diese seien die letzten für den menschlichen Geist erreichbaren Pole, und zwischen ihnen bewege sich alles menschliche Erkennen; sie müssen uns als unmittelbar gewiß gelten, da sie für menschliches Wissen nicht beweisbar seien. Doch wäre es weit gefehlt, wenn man diese Inhalte in Fries' Bestimmungen wiederfinden wollte; seine unmittelbare Erkenntnis der Anschaunng sind nicht Empfindungen, seine unmittelbare Erkenntnis der Vernunft

1) Präld.², Seite 291.

sind nicht Axiome. Empfindung ist vielmehr nur ein Element der unmittelbaren Anschauungserkenntnis; diese selbst ist viel mehr: Empfindung plus Beziehung derselben auf Raum und Zeit plus Verbindung oder synthetische Einheit in denselben. Denn der Gegenstand ist ja unmittelbar mit gegeben, und die Vorstellung eines solchen ohne Raum und Zeit wäre ein Unding. Der gegebene Gegenstand bewirkt aber auch zugleich Assertion, welche die Anschauung von der bloßen Vorstellung unterscheidet. Das Gesamte soll eine erlebte unmittelbare Qualität sein, dem gegenüber die Empfindung nur etwas Gedachtes ist. Es besteht also kein Gegensatz zwischen den beiden genannten Auffassungen; denn man kann als letztes Element ebenso etwas unmittelbar Erlebtes als auch ein nur Abstraktum setzen. Die Frage ist vielmehr die, ob die Fries'sche unmittelbare Erkenntnis wirklich so, wie er sie schildert, eine erlebte letzte Qualität, welche die innere Erfahrung darbietet, und nicht auch bereits eine Abstraktion ist. Beobachtet man den Akt der Anschauung genauer, so findet man, daß das unmittelbar Erlebte mehr gibt, als Fries annimmt. Der Gegenstand samt seiner Assertion ist nur die eine Seite des Erlebnisses; die Anerkennung der bewußt gewordenen Assertion durch den Menschen muß unbedingt dabei sein, um überhaupt das Dasein der Anschauung für denselben möglich zu machen. Es kommt z. B. vor, daß jemand aus irgend welchen inneren Gründen jene Anerkennung der Assertion fehlen läßt, daß jemand einen Baum am Wege sieht und doch daran rennt, und dann sich wundert, daß er, obwohl er den Baum bemerkt, ihn nicht beachtet habe. Hier findet sich das eigenartige Phänomen, daß der Gegenstand, die Assertion und auch ein schwaches Bewußtsein desselben vorhanden waren, die Anerkennung aber fehlte und infolgedessen der Gegenstand als nicht existierend angesehen wurde, bis er seine Assertion empfindlicher geltend machte und die Anerkennung erzwang. Wie oft kommt es vor, daß man Dinge sieht und doch nicht sieht, d. h. daß man die Bilder von Gegenständen im Auge hat, diese Bilder aber gewissermaßen an der Peripherie des Geistes stehen bleiben und deshalb der Anerkennung und damit ihrer Existenz in unserem Anschauen entbehren. Denken wir z. B. auch an folgendes: zwei Menschen, ein Laie und ein Techniker, betrachten zusammen eine komplizierte Maschine: Offenbar sind für beide der Gegenstand und auch die ausgeübte Assertion desselben die gleichen, und doch sieht in Wirklichkeit der eine weit mehr

als der andere, weil ihm vermöge seiner besseren Kenntnis zunächst mehr bewußt wird, er mehr sieht und er infolgedessen auch mehr anerkennen kann als der andere. Für jenen ist infolgedessen der Gegenstand, trotzdem er derselbe ist, doch ein anderer. Jedenfalls ist ersichtlich, daß die Anschauung nicht nur Vorstellung eines Gegenstandes in Raum und Zeit mit Assertion desselben sein kann; es muß unbedingt von seiten des menschlichen Geistes die Anerkennung der bewußt gewordenen Assertion dazukommen. Diese Anerkennung ist nur möglich in der einfachsten Form des Urteils, einerlei, ob es ausgesprochen wird oder nur fluchtartig unsern Geist, ohne Laute zu veranlassen, berührt.

Auch Fries spricht einmal an einer Stelle, wo er den Unterschied zwischen Vorstellung und Erkenntnis hervorheben will, darüber, daß zur Erkenntnis Anerkennung gehöre:[1]) „Beispiele von Vorstellungen, welche für sich noch keine Erkenntnisse sind, im Gegensatz gegen diese, werden das genannte Verhältnis [Erkenntnis und Vorstellung] am deutlichsten machen. Zu meiner Erkenntnis eines bestimmten einzelnen Baumes gehört, daß er mir in der Anschauung gegeben ist, daß ich ihn anerkenne als einen Baum, als diese bestimmte Baumart; dazu brauche ich Begriffe von dem, was ein Baum überhaupt, was diese einzelne Baumart u. s. w. ist. Ferner ich sehe ihn etwa nur als belaubt, zu meiner Erkenntnis von ihm gehört aber auch noch Kenntnis der Beschaffenheit seiner Blüten, Früchte u. s. w. Hier sind die einzelnen Anschauungen und Begriffe bloße Vorstellungen, das Ganze zusammengenommen macht die Erkenntnis des Baumes aus.“ Hier scheint er dasselbe zu sagen, wie wir oben ausgeführt. Aber für Fries ist ja Anschauung schon die Vorstellung eines Gegenstandes, worin der Gegenstand als gegeben vorgestellt wird, sie ist die unmittelbare Erkenntnis des Gegenstandes.[2]) Wir müssen also im Sinne von Fries die Anschauung und die Anerkennung des in derselben Vorgestellten trennen; ihm ist die Anschauung schon ohne die Anerkennung Erkenntnis. Allerdings ist sein Begriff der Anerkennung weit enger gefaßt als der unsrige; denn schon das Zugeben überhaupt, daß etwas, ein Gegenstand, ohne seine bestimmte Eigenart näher ins einzelne, wie Fries es tut, zu bestimmen, da ist, verdient den Namen Anerkennung, und zwar den einer

1) N. Kr. I¹, Seite 35.
2) N. Kr. I¹, Seite 48.

solchen der Assertion in der Anschauung. Es ist zu einer solchen gar nicht nötig, daß ich den Gegenstand auch gleich *verstehe* (das geschieht ja oft nicht bei uns unbekannten Dingen), sondern ich muß überhaupt nur das *Dasein von etwas*, das eine Nötigung in meinen Vorstellungen hervorruft, *zugeben*, um überhaupt eine Anschauung haben zu können. Wir können nicht mit Fries sehen und hören von dem Anerkennen, dem Urteilen trennen; *beides* ist nötig, um uns in innerer Erfahrung eine erlebte anschauliche Erkenntnis zu geben, losgetrennt von einander sind beide noch *keine* Erkenntnis, sondern durch Abstraktion gewonnene *Elemente* desselben. *Vorstellung* sowohl als *auch Urteil* sind *weitere Begriffe als Erkenntnis*, d. h. es gibt wohl Vorstellungen und Urteile, die keine Erkenntnisse sind, aber andererseits keine Erkenntnisse ohne Vorstellung und Urteil. Wohl sagt auch Fries, das *richtige* Urteil ist eine Erkenntnis, das *irrige* aber nicht,[1]) gibt also den weiteren Begriffsumfang des Urteils gegenüber der Erkenntnis zu; anstatt aber daraus die Konsequenz zu ziehen, Erkenntnis unter Urteil zu subsummieren, sagt er, dass das Urteil ein eignes Gebiet neben der Anschauung (= unmittelbare Erkenntnis *ohne* Urteil) bezeichne,[2]) daß also diese *für sich* bereits Erkenntnis sei ohne Urteil. Demgegenüber ist zu betonen: Fries hat das Wesen der Anschauung verkannt; es ist unmöglich, daß Anschauung überhaupt entsteht ohne ein Anerkennungsurteil,[3]) und man kann also ohne ein solches nicht von einer *erlebten* Anschauungserkenntnis sprechen. Wir müssen also Friesens Ansicht ablehnen, daß die unmittelbare Erkenntnis der Anschauung ohne Urteil *erlebt* werden könne, daß sie eine unmittelbar gegebene, nicht auflösbare Qualität unserer Erkenntnis*tätigkeit* sei. *Einmal* erleben wir mehr, als Fries zugestehen will, seine unmittelbare Erkenntnis ist also bereits eine Abstraktion, und *sodann* ist sie als solche in Gedanken durch Zergliederung noch weiter auflösbar.

Es könnte hier eingewendet werden, im Grunde sei die ganze Frage nur ein Wortstreit, es könne gleichgültig sein, was ich Erkenntnis nenne, ob ich von solcher ohne oder mit Urteil rede. Demgegenüber haben wir zweierlei zu betonen. Einmal liegt uns nichts am Wort, sondern der Schwerpunkt ruht darauf, daß die unmittelbare Erkenntnis von Fries in der von ihm beschriebenen

1) Logik[3], Seite 37.
2) N. Kr. I[2], Seite 192.
3) cf. Liebmann, Objektiver Anblick, Seite 88 ff.

Weise nicht erlebt und erfahren wird, sondern daß sie schon eine Abstraktion darstellt. Sodann aber will es mehr als einen Wortstreit bedeuten, wenn Fries auf seinen Begriff der unmittelbaren Erkenntnis eine ganze Theorie der Erfahrung aufbaut. Es ist bei ihm tatsächlich so, daß in der unmittelbaren Erkenntnis alles materiale unseres Wissens vollständig fertig liegt, daß der Mensch, bedürfte er nur der assertorischen Erkenntnisse, gewissermaßen ohne Verstand auskommen könnte. Der Verstand, als das Vermögen zu urteilen, wird bei ihm degradiert zu einem bloßen Vermögen der Wiederholung. Er wiederholt die urteilslose Erkenntnis der Anschauung im Urteil; er tut nichts Neues zum Wissen hinzu, die Umsetzung desselben in Worte bedeutet vielmehr eine Abschwächung: die unmittelbare Erkenntnis wird durch sie eine mittelbare. Die Wahrnehmungsurteile, die nur subjektive, vereinzelte Verhältnisse der Anschauung aussprechen, sind ihm ja nur eine unnötige Wiederholung ebendesselben, was auch angeschaut werden könne, durch sie allein würde mit dem Denken kein Zweck erreicht.[1]) Vielmehr bilde sich das Ganze der Erfahrung in unserer unmittelbaren Erkenntnis so, wie in unseren Vorstellungen die Sinnesanschauungen zu einander hinzufallen, d. h. ohne jede Verstandestätigkeit habe der Mensch schon alle Erkenntnis; um diese aber nun auch zu wissen, beobachte einmal die einzelne Sinnesanschauung der innere Sinn, das Ganze der Erfahrung in unserm Innern dagegen die Reflexion.[2]) Wir können hierin nur eine große Verkennung des Wesens der Erfahrung und des Urteils erblicken, die der „unmittelbaren Erkenntnis“ zuliebe geschehen ist. Wir müssen dem gegenüber betonen, daß das Urteil ein ganz selbständiger, eigner, von der bloßen Vorstellung mit Assertion verschiedener, notwendiger Akt ist, der Anschauungserkenntnis überhaupt erst möglich macht und der weit entfernt davon ist, nur eine Wiederholung, die eigentlich nicht nötig wäre, zu sein.

Diese Urteilsfunktion der Wiederholung verdient noch einige Aufmerksamkeit. Es fragt sich nämlich, ob man die Umsetzung des Angeschauten in Worte als bloße Wiederholung bezeichnen

---

1) N. Kr. I[1], Seite 173.

2) N. Kr. II[1], Seite 58 f. Man vergl. dazu Volkelts Ausführungen in seinem Buche „Erfahrung und Denken“ 1886, Seite 80 ff. Hier ist die Kontinuitäts- und Gesetzlosigkeit unseres empirischen Bewußtseins überzeugend dargelegt.

kann. Ich behaupte: Nein! Denn wiederholen heißt doch: dasselbe noch einmal tun. Ich mag also die unmittelbare Erkenntnis im Sinne von Fries noch so oft wiederholen, so bliebe ich doch immer nur bei der „unmittelbaren Erkenntnis", die eben noch keine Erkenntnis ist. Ist dagegen die Anerkennung der Assertion bereits dazu gekommen, so kann die Wiederholung noch so oft eintreten, es wird doch keine andere Art der Erkenntnis daraus. Nach Fries' Lehre ist es tatsächlich so, daß das Weltbild verdoppelt wird; es ist in der unmittelbaren Erkenntnis schon fertig, im Urteil wird das fertige in Worten wiederholt, also verdoppelt. Deshalb ist dieses hier eigentlich auch unnötig und überflüssig. Es soll nach Fries tatsächlich so sein, daß jeder einzelne Mensch in Wirklichkeit gleichviel materiale Erkenntnisse der Aussenwelt besitzt (natürlich je nach dem Ort, wo er lebt, abgeändert); denn die Sinne überlieferten ja in gleicher Weise einem wie dem andern dieselben assertorischen Vorstellungen. Der Unterschied sei nur der, daß der eine besser auf den Besitz seiner unmittelbaren Erkenntnis achte als der andere und infolgedessen mehr davon „wisse", mehr in Urteile formulieren und anderen mitteilen könne. In Wirklichkeit sei also ein Menschenkopf so reich an „Wissen" wie der andere, aber der eine kenne sein „Wissen", der andere nicht; jener sei dann klug, dieser dumm. „Wir können sagen: Es liegt in unserer Vernunft durch zwei Blicke nach dem gestirnten Himmel die Erkenntnis der Größe, Entfernung und verhältnismäßigen Lage aller Weltkörper, die ich sehe; nur die Selbstbeobachtung der Reflexion ist hier begrenzt, indem ich die Unterschiede nur bis an eine bestimmte Grenze zu messen vermag. Wer nur wenigemal durch die guten Instrumente eines Herschel oder Schröder den Himmel beobachtet hätte, der besäße in der unmittelbaren, dunkeln Vorstellung seines Geistes dieselben astronomischen Kenntnisse wie jene. Die Überlegenheit jener aber läge nur in der Ausbildung ihrer innern selbstbeobachtenden Reflexion." [1]) Das ist m. E. eine Hypothese, die das menschliche Wissen zu erläutern versucht, aber eine umständliche. Warum soll man der menschlichen Vernunft durch die unmittelbare Anschauungserkenntnis erst alles Wissen geben, um dann zu sagen, sie weiß aber nicht alles ihr Wissen, weil der Verstand nicht

---

1) N. Kr. I[1], Seite 144 f.

alles beobachten kann? Ist es tatsächlich nicht vielmehr so, daß dem Blick des geschulten Astronomen mehr offenbar wird als dem des Laien? (cf. oben!) Sie sehen beide also nicht gleichviel, wie Fries behauptet; sondern jener erblickt eben mehr als dieser.

Aus dem obigen Beispiel erhellt aber noch folgendes: Die unmittelbare Erkenntnis der Anschauung braucht nicht einmal bewußt gewesen zu sein; sie kann vielmehr von Anfang an dunkel in der Vernunft liegen und auf die Bewußtmachung durch die Reflexion, die willkürliche innere Selbstbeobachtung, harren.[1]) Wohl gemerkt, es steht nichts davon da, daß die unmittelbare Erkenntnis bewußt gewesen und nur wieder ins Unterbewußte zurück versunken sei; sondern sie ist überhaupt nicht bewußt geworden. Ein geschulter Astronom sieht in Wirklichkeit — so behauptet Fries — nicht mehr als ein Laie, nur daß jenem beim Blick durchs Fernrohr sofort mehr bewußt wird, diesem aber weniger; das übrige also, das die Ergänzung bis zum Wissen des Fachmannes bildet, muß unbewußt sein. Denn der Laie hat ja dieselbe Erkenntnis, weiß sie aber nicht. Es muß doch aber jeder Erkenntnis dieses Prädikat zukommen: daß sie mindestens einmal in meinem Bewußtsein deutlich gewesen ist; nur dann, wenn sie später wieder dunkel geworden, kann sie mir wiederbewußt werden. Aber von einem Wiederbewußtsein zu reden, wo überhaupt noch kein Bewußtsein gewesen ist, hat keinerlei Berechtigung. Das Bewußtsein ist doch eben jene Urtatsache, die den Ausgangspunkt jeder Beurteilung des Erkennens bildet und von der aus man erst zum Begriffe des Unter- und Unbewußten

1) Vergl. dazu N. Kr. I[1], Seite 38 f. „Sich bewußt sein hat dreierlei Bedeutungen: Nach der ersten heißt Bewußtsein ebensoviel als Vorstellen. . . . Gemeinhin sind aber die andern Bedeutungen gebräuchlicher. Hier heißt Bewußtsein soviel als Selbstbewußtsein, und zwar entweder wird die Vorstellung, daß ich bin, das reine Selbstbewußtsein, so genannt, oder das Vermögen, sich bewußt zu sein, ist überhaupt das Vermögen der Selbsterkenntnis, dem der innere Sinn zu Grunde liegt. . . . Hier wird darunter das Vermögen der innern Wahrnehmung meiner Tätigkeiten, das Wissen um mein Wissen verstanden. Diese Zweideutigkeit hat auf die Streitfrage: gibt es Vorstellungen ohne Bewußtsein, oder sind alle Vorstellungen mit Bewußtsein begleitet? großen Einfluß. Nach der ersten Bedeutung versteht sichs von selbst, daß sie verneint werden muß, weil da vorstellen und bewußt sein eins und dasselbe ist, nach der letzten Bedeutung aber unterscheiden wir eben dunkle und klare Vorstellungen darnach, daß wir erstere zwar haben, sie aber nicht wieder wahrnehmen; letztere hingegen haben wir nicht nur in uns, sondern wir sind uns ihrer auch bewußt.“

gelangt; dieses aber, zumal wenn es *überhaupt noch nicht bewußt geworden*, kann keine letzte Grundlage für eine Erkenntnislehre sein.

Alle diese Einwände führen zu der Frage: ist der Begriff der *unmittelbaren* Erkenntnis überhaupt berechtigt, hat er einen Sinn? Die Fries'sche Erklärung, daß diese Erkenntnisart wegen ihrer Unabhängigkeit von dem Verstand und der Reflexion diesen Namen trage, ist ganz willkürlich; denn *abhängig* bleibt auch diese Erkenntnis doch immer noch, z. B. vom Sinn. Von unmittelbarer Erkenntnis im *wahren Sinne* des Wortes könnte man nur reden, wenn die Vernunft *keiner* Mittel bedürfte, wenn mit ihrem Dasein ihr auch alle Erkenntnis unmittelbar gegeben wäre. Das ist aber nie der Fall; sondern alle unsere Erkenntnis, in der irgend welcher Inhalt enthalten, ist mittelbar und folglich auch nur mittelbar gewiß. In Bezug auf die Empfindungen und die nur formale Gesetzmäßigkeiten ausdrückenden Axiome müssen wir dabei stehen bleiben, sie als letzte abstrahierbare *Elemente von Tatsächlichem* anzusehen, weil wir weiteres nicht zu erreichen vermögen; aber beide sind auch, weil sie eben nur die äußersten uns durch Abstraktion erreichbaren Elemente alles Wissens sind und ein Hinausgehen über sie ins Gebiet der Hypothese fällt, *nicht schon Erkenntnisse* im strengen Sinne des Wortes. Aber der Reichtum unserer wirklichen Erkenntnisse ist so unerschöpflich, daß wir nicht danach streben sollten, diesen Namen auf Abstraktionen zu übertragen und uns dadurch einen größeren Umfang unseres Wissens vorzutäuschen. Will man daher mit Fries die Vorstellung verbunden mit Assertion bereits als Erkenntnis bezeichnen, so muß man sich dabei immer vor Augen halten, daß zwischen der Fries'schen unmittelbaren Erkenntnis und dem von uns nur als Erkenntnis angesehenen Produkte aus Sinnlichkeit und Verstand, anerkannt in, wenn auch nicht ausgesprochenen, Urteilen, nur der *Name gemeinsam* ist, daß aber im *Erleben* des Erkennens keine unmittelbare Erkenntnis im Sinne von Fries vorkommt, und wir seiner Abstraktion ebensowenig wie der noch weiter abgegliederten Empfindung bereits das Prädikat *Erkenntnis* beilegen können.

2. Unmittelbare Erkenntnis der Vernunft.

Auch die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft war dadurch charakterisiert, daß sie kein Urteil oder Satz sein sollte. Nicht die Axiome, die apriorischen Sätze sind nach Fries unmittelbare Erkenntnis (denn diese sind ja schon Urteile, welche nur etwas anderes wiederholen können), sondern ihr Grund, die Gesetzmäßigkeiten unserer Vernunft selbst, welche wir durch jene apodiktischen Sätze nur formulieren. Es ist also z. B. nicht der Satz der Kausalität, sondern die ihm zu Grunde liegende, von ihm nur ausgesprochene Wirksamkeit des Kausalgesetzes in unserer Vernunft die unmittelbare Erkenntnis. Die apriorischen Sätze sind nur das Produkt der wissenschaftlichen Arbeit, in ihnen liegt der Gehalt der Philosophie als Wissenschaft, während jene die Philosophie als Naturanlage darstellt, die jedem menschlichen Geiste zu eigen ist, nach der er denkt, fühlt und handelt, einerlei, ob sie ihm auch unmittelbar bewußt ist oder nicht. Unsere Vernunft hat eben schlechthin ein unmittelbares Wissen; ob sie auch um dasselbe weiß, ist nicht wesentlich und nicht erforderlich.[1]) Das unmittelbare Wissen ist Philosophie als Anlage, das Wissen um dasselbe Philosophie als Wissenschaft. Das schließt in sich ein, daß es in jener keinen Streit gibt, während in dieser die Uneinigkeit gar groß ist.

Ist eine solche Unterscheidung berechtigt? Liegt nicht vielmehr in ihr eine vollkommen schiefe Auffassung des Begriffes der Philosophie? Wenn Fries Recht hat, so ist die Frage am Platze: Warum begnügt man sich nicht mit seiner philosophischen Überzeugung als seiner Naturanlage, die eindeutig und ohne Widerspruch, sondern strebt nach einer philosophischen Wissenschaft, die voller Zank und Streit der Meinungen ist? Die Unterscheidung einer doppelten Philosophie hat gar keinen Einfluß auf die wissenschaftlich begründete Ansicht eines Menschen; denn die „unmittelbaren Erkenntnisse“ stehen so weit abseits, sind dunkel und unerkannt und können auch an sich nicht im geringsten Maße verarbeitet werden. Sondern wir bleiben immer, so gibt es auch Fries zu, nur innerhalb der reflektierten Urteile, also immer im Gebiet des möglichen Irrtums und kommen aus ihm nicht heraus, auch wenn unsere Vernunft wirklich, wie Fries will, eine „unmittelbare philosophische Erkenntnis“ besitzen sollte.

---

1) N. Kr. I^1, Seite 142f. cf. Seite 69.

Richtig ist, daß die Axiome nur der sprachliche Ausdruck von Gesetzmäßigkeiten sind, die auch ohne jenen wirken. Jene Gesetzmäßigkeiten tragen die Assertion in unsere Vorstellungen von ihnen, und unser Bewußtsein derselben und ihre Anerkennung im Urteil bringen dann Erkenntnis, welche hier Erkenntnis a priori ist, hervor. Den Namen Erkenntnis aber bereits jenen Gesetzmäßigkeiten selbst beizulegen, ist nur möglich, wenn man ihn seiner charakteristischen Merkmale beraubt: der Bewußtheit und des Urteils. Was unterscheidet ein Gesetz der äußeren Natur von einem solchen unserer inneren zunächst weiter als der Ort seiner Wirksamkeit? Das Gesetz der Gravitation z. B. hat schon lange gewirkt, ehe es überhaupt erkannt und, als menschliche Erkenntnis formuliert, für den menschlichen Geist erst existierend und dadurch ihm nutzbar wurde. Und wie viele Gesetzmäßigkeiten mögen in der Natur und in unserem Geiste wirken, ohne daß sie bereits für uns Erkenntnisse geworden wären? So sicher dürfen wir doch nicht sein, als ob wir bereits alles kennten, was in unserem Geiste a priori tätig ist, daß eine Erweiterung von vorn herein unmöglich sei. Der entscheidende Punkt ist aber der: Die Gesetzmäßigkeiten, denen unsere Vernunft bei Gelegenheit der Berührung mit sinnlich gegebenem Stoffe folgt, bereits als „unmittelbare Erkenntnis“ ihr zuzuschreiben, ist keine erfahrbare Tatsache, sondern bereits eine Interpretation eben jener Gesetze. Denn was diese eigentlich sind und woher sie stammen, das ist für uns unerfahrbar; ihre Tatsächlichkeit, soweit sie sich als Wirksamkeit in der Tätigkeit unseres Geistes zeigt, ist das Einzige, was wir von ihnen erkennen können. Sie als unmittelbare Erkenntnisse der menschlichen Vernunft erklären zu wollen, geht bereits über alles wißbare hinaus, ist darum keine gewisse und sichere Erfahrung, sondern höchstens eine Hypothese. Der naive Mensch, der unbewußt diesen Gesetzen folgt, gehorcht ihnen, weil er als Mensch mit seiner sinnlich beschränkten Vernunft ihnen unterstellt ist und sich von ihnen nicht befreien kann; aber er folgt ihnen nicht deshalb, weil seine Vernunft sie wisse, ohne daß sein Verstand (im Sinne von Fries) davon auch nur eine Ahnung habe, und er deshalb, weil sie unbewußte Ueberzeugungen seines Geistes seien, nach ihnen handelte.[1] Wir müssen auch hier wiederholen, einmal muß jede Erkenntnis bewußt

1) cf. z. B. N. Kr. II¹. Seite 190.

gewesen sein, sonst besteht sie ja überhaupt nicht für den Menschen; von einem Wiederbewußtsein noch nie bewußt gewesener Erkenntnisse zu reden, ist einfach absurd. Das kann man nur einer Theorie zuliebe tun, die man unbedingt retten möchte, und Fries wird zu solcher Behauptung nur geführt, um seine Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis, die der Grundpfeiler seiner Erkenntnistheorie ist, halten zu können. Auch hier ist zwischen dem mit gleichem Namen bezeichneten, der unmittelbaren und mittelbaren Erkenntnis, eben nur der Name gleich, die bezeichneten Gegenstände aber sind toto genere verschieden. Auch hier reicht der Begriff der Wiederholung nicht aus, um das Urteil, die Formulierung des Gesetzes, charakterisieren zu können; denn die Gesetzmäßigkeiten kann ich dadurch, daß ich Gelegenheiten für ihre Betätigung schaffe, noch so oft sich wiederholen lassen, so werden sie in den von ihnen beherrschten Gebieten stets dasselbe hervorrufen, aber deshalb nicht Erkenntnisse werden; vielmehr kann erst das beobachtete, also bewußt gewordene Gesetz, das im Urteil anerkannt und gefaßt ist, den Namen Erkenntnis mit Recht führen. Die unbewußt und unabhängig davon, ob sie erkannt sind, wirkenden Gesetzmäßigkeiten kann man nicht als philosophische Überzeugungen ansprechen nur deshalb, weil es gerade unsere Vernunft ist, die ihnen folgen muß. Von Überzeugungen innerhalb der Erkenntnis kann ich nur reden, wo mir etwas vor anderem einleuchtet, wo mir seine Richtigkeit so evident bewußt wird, daß ich dadurch eben zur Anerkennung genötigt werde. Und von etwas derartigem ist bei Friesens unmittelbarer Erkenntnis nie die Rede; sie ist ja, obwohl jede Vernunft ihr notwendig immer folgen muß, doch unbewußt, dunkel und unerkannt, in ihrer eigentlichen Gestalt überhaupt nicht erkennbar, sondern nur im Urteil, durch welches sie erst auf dem Wege der Mittelbarkeit klar werden kann. Auf die apriorischen Sätze kann also das Prädikat der philosophischen Überzeugung angewendet werden, nicht aber auf die Fries'sche unmittelbare Erkenntnis.

Die eben erwähnte Schwierigkeit der Einsicht in das „unmittelbare Vernunftwissen“ verdient noch einige Betrachtung. Sollte es nicht schon Bedenken erregen, der Vernunft ein solches zuzuschreiben und dabei doch zugeben zu müssen, daß es in seiner ursprünglichen Form und Wirksamkeit nicht unmittelbar erkennbar ist, sondern nur in der Reflexion durch Urteil? „Wir

müssten allerdings mit unserer Theorie der Vernunft über die Reflexion hinausgehen zu einer unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft, aus der allein die philosophische Erkenntnis begriffen werden kann; aber wir dürfen uns deshalb doch nie von der Reflexion lossagen und ohne sie zur Philosophie zu gelangen hoffen. Denn die philosophische Erkenntnis kann uns eben nie anders als durch Reflexion zum Bewußtsein kommen." [1]) Dieses „müssen," das in der Fries'schen Philosophie überhaupt eine große Rolle spielt, kann nicht mehr bedeuten als „denken müssen"; denn von der Notwendigkeit, welche die Erfahrung uns aufdrängt, kann nicht die Rede sein, da die Gesetzmäßigkeiten der Vernunft nie isoliert zu beobachten, sondern stets nur innerhalb bestimmter Geistestätigkeiten wirksam sind und aus diesen nur durch Abstraktion erkannt werden können. Schon die philosophischen Sätze sind ja nur reine Gedankenprodukte, also noch viel mehr das, was über sie hinaus ins Dunkle, Unerfahrbare geht. Folglich ist es zu viel behauptet, wenn Fries glaubt, aus einer Theorie der Vernunft, die erst durch Induktion aus der Erfahrung gedankenmäßig gebildet, nun rückwärts die philosophische Erkenntnis begreiflich machen zu können. Die ganze unmittelbare Erkenntnis, die dunkel, unbewußt und unerkannt in jeder Vernunft liegen soll, der jede menschliche Vernunft gehorchen muß, ohne sie auch „wissen" zu müssen, hat eine verzweifelte Ähnlichkeit mit dem Instinkt der Tiere, kann aber unmöglich als eine „vernünftige unmittelbare Erkenntnis" bezeichnet werden. So wie die Tiere, wenn sie sich ihrer Naturanlage, des Instinkts, bewußt werden könnten, auf diese unbedingtes Vertrauen haben würden, weil sie es eben müßten, so auch der Mensch in seine „unmittelbare Erkenntnis". Die gesetzmäßige Einrichtung der Vernunft arbeite von selbst, mechanisch, so wie sie es zufolge ihrer Einrichtung müsse; sie sei ebenso wie jeder andere Organismus dem allgemeinen Mechanismus unterworfen.[2]) Und da in der unmittelbaren Erkenntnis nach Fries auch das Grundbewußtsein alles Glaubens ebenso wie alle Ideen der Schönheit, der Tugend und des Rechtes liegen,[3]) so beruhen auch diese im letzten Grunde alle auf Mechanismen; was bleibt da vom menschlichen Geistesleben übrig, das mehr als nur Mechanismus ist? Wenn nun der Mensch Ein-

1) N. Kr. I[1], Seite 206.
2) cf. Fr. System, Vorr. Seite XIII.
3) cf. Seite 25 f.

sicht in diesen Mechanismus der Vernunft gewinnt, muß ihm dann das als „Selbstvertrauen in seine Vernunft" bezeichnete widerspruchslose Abfinden mit den Gesetzen derselben nicht vielmehr als eine Art Fatalismus erscheinen? Muß er dann in der Bezeichnung eines ihm auferlegten Zwanges, dem er notwendig und mechanisch folgen muß, als eines „Vertrauens" in eine „unmittelbare Erkenntnis" der Vernunft nicht einen offenbaren Euphemismus erblicken?

Wie wenig hier der Terminus Vertrauen am Platze ist, wird sich auch noch aus folgendem zeigen. Fries selbst gibt zu, daß wir die Vernunft nur durch Reflexion erkennen können; sie existiert also für uns, gerade so wie jeder andere Gegenstand unserer Erkenntnis, nur in dieser Erkenntnis selbst. Nun ist aber die Reflexion das einzige Mittel, um zur Einsicht in das Wesen der Vernunft kommen zu können; aber sie ist des Irrtums fähig und irrt tatsächlich sehr häufig. Sie selbst verdient deshalb kein unbedingtes Vertrauen, sondern vielmehr muß man ihr mit unbedingtem Mißtrauen entgegenkommen. Aber das, was diese unsichere, irrtumsfähige Reflexion erkennt, nämlich die Vernunft, verdient, auch in der Form, wie sie erkannt wird, unbedingtes Vertrauen! — Wie ist das möglich? Wie kommen wir aus diesem Widerspruch heraus? Wer garantiert dafür, daß die nur Mißtrauen verdienende Reflexion das Wesen der Vernunft auch richtig erkennt und wiedergiebt? Wenn Fries, da wir ja nicht über eine intellektuelle Anschauung verfügen, den Grundsatz des Mißtrauens in die Reflexion nicht aufheben will, bleiben zwei Möglichkeiten, um diesen Widerspruch lösen zu können. Entweder muß die Reflexion kontrolliert werden, und dieses muß, da doch die Vernunft der unmittelbaren Erfahrung entzogen, wieder durch Reflexion geschehen. Da diese nun aber wiederum irrtumsfähig ist, also Mißtrauen verdient, bedarf auch sie wieder der Kontrolle und so fort in infinitum. Wo muß man da stehen bleiben, um nicht allen Halt zu verlieren? — Oder aber es bleibt noch ein Ausweg. Fries kann einwenden, die Reflexion möge falsch und fehlerhaft sein, deshalb bleibe die Vernunft doch sich gleich, wahr und vertrauenswürdig; jeder Mensch habe ja unmittelbar Vertrauen in seine Vernunft, da er ihren Gesetzen sich täglich unterwerfe, was nicht geschehen würde, wenn seine Vernunft nicht die unmittelbare Selbstüberzeugung in ihre Wahrheit hätte. Demgegenüber ist zu erwidern, daß dies ein Ausweg ist, der sich voll-

kommen einer Rechtfertigung entzieht, weil er außerhalb unserer möglichen Erkenntnis steht. Er beruht also auf bloßem Glauben an etwas, was man nicht erfahren kann, sondern einfach schlechthin voraussetzt, und ein solcher Glaube entpuppt sich, nach seinem Inhalt, d. h. nach dem, was er von der Vernunft als ihr unmittelbar gehörig annimmt, als eine Art Fatalismus.[1]) Während Kant also Wissen und Glauben scharf trennte, um beiden den zugehörigen Raum unbestritten frei zu machen, verquickt Fries beide wieder miteinander, indem seine Gewißheit der Erkenntnis, weil diese in unerfahrbares Gebiet zu gelangen trachtet, ihren letzten Angelpunkt im Glauben hat.

3. Wahrheit.

Hiermit ist auch gleich das Urteil über den Fries'schen Wahrheitsbegriff gesprochen. Wir erinnern uns, daß er eine zweifache Wahrheit kannte, die im Grunde auf eine hinauslief. Die empirische Wahrheit war keine auf sich gegründete, sondern galt nur für die Urteile, welche die unmittelbare Erkenntnis mit ihrer transzendentalen, absoluten Wahrheit, als deren Grund das bloße Dasein derselben genügte, richtig wiederholten. Es kommt also im letzten Grunde alle Wahrheit auf die transzendentale zurück. Diese ist uns sowohl in der unmittelbaren Erkenntnis der Anschauung, als auch in der der Vernunft unmittelbar gegeben; wir können nichts für oder wider sie tun. Sie ist Wahrheit, weil sie nun einmal so ist und nicht anders sein kann; weil sie eben Gesetzmäßigkeit ist. Ist hier der Terminus Wahrheit überhaupt am Platze? Verführt er nicht vielmehr zu falschen Anschauungen? Es ist auch hier so, wie oben an dem Begriff der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft gezeigt worden: Der Tatsächlichkeit jener Gesetzmäßigkeiten bereits das Prädikat Wahrheit zu geben, ist schon keine Tatsache mehr, sondern eine ganz bestimmte, auf ganz bestimmte Ziele lossteuernde Interpretation. Fries setzt, um überhaupt ein mögliches Erkennen für den Menschen retten zu können, von vorn herein objektive, absolute Wahrheit ohne weiteres voraus. Aber eine Wahrheit im Sinne der Fries'schen transzendentalen kennen wir nicht. Weder die Gegenstände der Anschauung noch die Gesetz-

1) cf. oben Seite 52.

mäßigkeiten unserer Vernunfttätigkeit als solche sind, ebensowenig wie die Gesetze der äußeren Natur, wahr oder falsch; ihr Gegebensein ist vollkommen indifferent gegen den Begriff der Wahrheit. Die Sinne irren nicht, auch die unmittelbare Erkenntnis der menschlichen Vernunft irrt nicht, sagt Fries; geben sie uns aber deshalb gleich unbedingte Wahrheit? Nein; vielmehr erhalten wir durch beide für sich allein überhaupt keine Erkenntnis, also weder Wahrheit noch Falschheit; denn erst durch das Zusammenwirken beider entsteht Erkenntnis, der entweder Falschheit oder Wahrheit zukommt. So ist z. B. das Kausalgesetz weder wahr noch falsch, sondern ein so wirken müssendes und nicht anders wirken könnendes Gesetz. Vermöge seiner Wirkung macht der Mensch sowohl wahre als auch falsche Schlüsse; es schafft nur, daß der Mensch überhaupt nicht anders kann, als bei Veränderungen nach Ursachen zu fragen, aber es schafft nicht, daß er nun auch nur nach den richtigen Ursachen fragt. Die Prädikate wahr und falsch haben also nur Sinn in Bezug auf das, was der Mensch vermöge des blind und unverantwortlich wirkenden Kausalgesetzes unter Mitwirkung noch anderer Faktoren tut, nicht aber auf jenes Gesetz selbst. Ebenso ist es mit der Anschauung durch die Sinne; denn was diesen gegeben, ist weder wahr noch falsch, sondern es ist einfach da und dasselbe ist für die Sinne immer dasselbe; Wahrheit und Falschheit ist erst am Platze, wenn der Mensch zu dem den Sinnen Gegebenen Stellung nimmt und dadurch etwas Neues hinzubringt, um so Erkenntnisse zu erwerben. Darum müssen wir dabei stehen bleiben: Nur für unsere Erkenntnis, zu der wir natürlich die Fries'sche „unmittelbare Erkenntnis" aus den oben angeführten Gründen nicht rechnen können, besteht der Begriff der Wahrheit; er ist ein theoretischer Wertbegriff und hat nur Geltung als Korrelat des Irrtums. Eine absolute Wahrheit, die mit ihrem Dasein schlechthin gegeben sei, ist eine Utopie, ein Begriff, der für den menschlichen Verstand keinerlei Wert hat. Man mag sie als Idee, die niemand jemals erfahren kann, gelten lassen, wenn man einen Trost darin findet, die Grenzen unseres möglichen Wissens bereits als Erkenntnis und noch dazu als unbedingt wahre apodiktisch hinzustellen und daran zu glauben; sie aber zum Grundbegriff einer Erkenntnislehre zu stempeln, müssen wir entschieden ablehnen.

4. Die Grundbeschaffenheiten des Gemüts. (Begriff der Erfahrung, Denken und Sein).

Diese Interpretation der Gesetzmäßigkeiten, welche in den apriorischen Sätzen zum Ausdruck kommt, als unmittelbare Erkenntnis der Vernunft bedarf noch der weiteren Würdigung. Für Fries ist die „Kantische Synthesis, so wie Kant sie in ihren Formen aufstellt und in den Grundsätzen des Verstandes entwickelt, nichts als ein Akt des Reflektionsvermögens, eine Wiederholung, deren Original er nicht kennt.“ [1]) Dieses „Original“ soll die unmittelbare Erkenntnis unserer Vernunft sein; denn was in dieser nicht bereits verbunden sei, das würde sich auch nicht durch die Synthesis als objektive Einheit vorstellen lassen. Kant kennt also die unmittelbare Erkenntnis als Original der sie wiederholenden apriorischen Sätze nicht; Fries aber kennt sie als solches. Ist das wirklich der Fall?

Beim Lesen der Neuen Kritik der Vernunft fällt folgendes von Anfang an auf. Fries gebraucht für alles, was sich auf das innere geistige Leben bezieht, eine doppelte Ausdrucksweise: Einmal, und zwar in seinen Definitionen, formuliert er seine Ansichten so, wie wir es vorn zu schildern versucht haben: Gemüt und Vermögen sind zur inneren Erfahrung des stetig wechselnden geistigen Lebens hinzugedachte Begriffe, über die wir nichts weiteres wissen, weil sie nicht zu erkennen sind. Und in diesem Sinne konnten wir seine Lehre von dem Gemüt und den Vermögen als richtig anerkennen. Nun schleicht sich aber nebenher noch eine andere Ausdrucksweise ein, die nach und nach zur vorherrschenden wird und die, wie die Fries'sche Lehre in ihrer Gesamtheit zeigt, zuletzt der andern untergeschoben wird und sie verdrängt. An Stelle des Hinzudenkens tritt nämlich das Erkennen von etwas als Bedingung unseres geistigen Lebens von vornherein Zugrundeliegendem.

So erkennt Fries das Ich als Ursache der geistigen Tätigkeit, er erkennt das Wesen der Vermögen als der Ursachen ihrer Tätigkeiten; die Vermögen sowohl als das Gemüt werden von ihm als letzte unmittelbare Gegenstände der inneren Erfahrung angesprochen; ebenso erkennt er das Wesen der Vernunft und schafft auf Grund dieser Erkenntnis eine Theorie derselben, so daß man den Eindruck immer hat, als habe Fries etwas wirklich

1) N. Kr. I¹, Seite 55f. vgl. dazu Jul. u. Euag. Seite 57f. (Ausg. v. Bousset).

Vorhandenes, Reales beobachtet und beschrieben.[1]) Gar oft drängen sich beim Lesen die Frage und der Einwand auf: Woher kennt und weiß denn Fries dies alles? Das liefert doch keine innere Erfahrung, sondern geht über sie hinaus! Ebenso ist es mit der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft. Diese haben wir nach Fries als Beschaffenheit unseres Gemütes in uns, von ihr behauptet er, sie gebe uns unwandelbar den Besitz der Einsicht in die notwendigen Wahrheiten, so daß wir sie in den apriorischen Sätzen formulieren können. Die unmittelbare Erkenntnis gehöre der ursprünglichen Spontaneität der Vernunft mit Notwendigkeit selbst.[2]) Daß wir überhaupt durch die apriorischen Urteile mit Hilfe der Reflexion Einsicht in diese gewinnen könnten, beruhe ja geradezu darauf, daß die Vernunft mit eben dieser unmittelbaren Erkenntnis ausgestattet so da sei und zu Grunde liege. Um diese eigenartige Wendung der Friesischen Spekulation deutlich machen und ihre Konsequenzen für die gesamte Erkenntnislehre von Fries einsehen zu können, müssen wir noch einmal ausgehen von seiner Auffassung der apriorischen Erkenntnis in der Vernunftkritik. Er will sie nicht nach ihrer Gültigkeit in Urteilen, sondern nach ihrer Beschaffenheit als menschliche Erkenntnis, als zu den Zuständen des Gemüts gehörig betrachten. Sie können nach seiner Ansicht nur entspringen aus unmittelbaren Grundbestimmungen des Gemüts,[3]) und es gelte deshalb diese aufzufinden. Dies geschehe dadurch, daß uns die apriorischen Sätze unter der Voraussetzung, daß sie in subjektiven Grundbestimmungen des Gemütes gegründet seien, eine Anleitung geben, alle diejenigen Vermögen des Gemütes, welche zu ihrer Möglichkeit erforderlich, von den übrigen zu unterscheiden und sie als wesentliche und nicht blos zufällige Beschaffenheiten des Gemütes abgesondert darzustellen.[4]) Wir müssen also unterscheiden: 1. Die apriorischen Sätze. 2. Die unmittelbare Erkenntnis, welche durch jene wiederholt wird. 3. Die wesentlichen Grundbestimmungen der Beschaffenheit des Gemütes, die uns offenbaren sollen, warum gerade nur diese und keine andere unmittelbare Erkenntnis in uns sei. Der Ausgangspunkt für das Eindringen in das Wesen der Vernunft sind also die metaphysisch-apriorischen

1) cf. z. B. N. Kr. I[1], Seite 10 ff., 23 ff. u. ö.
2) Gesch. d. Phil. II, S. 600 f.
3) Psych. u. Metaph., Seite 240.
4) l. c. Seite 215.

Urteile, von denen aber bereits vorausgesetzt wird, daß sie aus subjektiven Grundbeschaffenheiten des Geistes entspringen. Da wir die philosophischen Sätze auch unabhängig von ihrem Ursprung erkennen können, weil sie als Kennzeichen die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit an sich tragen, so ist es eben dadurch möglich, von ihnen auf die Art und Beschaffenheit der beharrlichen Grundbestimmungen des Gemütes zu schließen.[1]) Es liegt also folgender Weg vor uns: Wir stellen mit Hilfe des Kriteriums der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit die Gesamtheit der apriorischen Sätze fest (die Methode spielt zunächst keine Rolle); haben wir sie vollständig erkannt, so schließen wir von ihnen auf die unmittelbare Erkenntnis und von dieser auf die unmittelbare Grundbeschaffenheit der Vernunft. Ergebe nun die Untersuchung, daß sich durch solche Rückschlüsse ganz bestimmte, immer gleiche Grundbeschaffenheiten des Gemütes finden, daß sich andere als Voraussetzung der apriorischen Sätze nicht denken lassen, so glaubt Fries gezeigt zu haben, daß unsere Erkenntnisse a priori auch wirklich aus jenen erschlossenen Grundbestimmungen des Gemütes entspringen, daß also ihr Ursprung subjektiv in der Vernunft nachgewiesen und daß dadurch die Rechtfertigung derselben geliefert sei.

Doch haben wir bisher nur die eine Lösung dieser Aufgabe betrachtet; denn würde sich Fries hiermit begnügen, so hinge seine ganze Begründung vollkommen in der Luft. Wir stehen ja schon mit unserer Erkenntnis a priori über aller Erfahrung und deshalb mit dem aus ihr Erschlossenen erst recht. Darum sucht Fries seinen Schluß vom notwendigen Denken auf wirkliches Sein noch zu fundamentieren, und das tut er durch seine aus „innerer Erfahrung“ aufgebaute Theorie der Vernunft. Fries glaubt nun, wenn diese Theorie der Vernunft, die ihren Stützpunkt ja in der Gewißheit der Erfahrung haben soll, auf das Gleiche führe, wie jene Rückschlüsse aus den apriorischen Erkenntnissen, die ja unabhängig von der Erfahrung geschehen seien, so sei durch diese Übereinstimmung die Richtigkeit und absolute Sicherheit unserer Erkenntnisse a priori evident offenbar; denn die auf induktorischem Wege, also aus der Erfahrung gefundene Theorie der Vernunft zeige ja, daß unsere Vernunft gerade diese Erkenntnisse a priori haben müsse und keine anderen besitzen könne. Es werde eben

1) Psych. u. Metaph., Seite 241.

durch die Kenntnis der Vernunft, zusammengefaßt in eine Theorie, als gültig ausgewiesen, was die „freie Spekulation für sich" erreicht habe.

Ist das wirklich der Fall, leistet die Theorie der Vernunft diese Aufgabe? Sehen wir uns zu diesem Zwecke die Methode an, durch welche sie aufgestellt wird; es ist die „induktorische." Diese beschreibt alle wesentlichen Vorgänge des geistigen Lebens beim Erkennen, sucht eine ganze Geschichte unseres Erkennens und Vorstellens zu geben, wie es mit der sinnlichen Anschauung anfängt, sich durch die Einbildungskraft weiter fortbildet und durch den Verstand seine Vollendung erhält. Aus den inneren Verhältnissen dieses Herganges werden dann die Grundbestimmungen des erkennenden Gemütes abgeleitet und durch diese eine Theorie des Erkenntnisvermögens entworfen. Die Methode bei diesem Geschäft verfährt aber nicht planlos, sondern nach Prinzipien; denn Fries weiß gar wohl, daß das Wesen der richtigen Induktion nicht in der Zusammenstellung von Wahrnehmungen besteht, sondern daß vielmehr ihre wahre Schlußkraft in den leitenden Maximen liegt,[1]) daß sie also diese, welche die a priori erkannten rein vernünftigen Erkenntnisse der Philosophie sind, voraussetzen muß. Also an der Hand dieser Erkenntnisse a priori gelangt Fries zu der Notwendigkeit und Einheit als jenen erstrebten Grundbestimmungen der sich immer gleichbleibenden Selbsttätigkeit unserer Vernunft. Darauf baut er weiter und sein letzter und ausschlaggebender Schluß ist immer der: Apodiktische Bestimmung unserer Erkenntnis, und überhaupt, daß wir den Begriff der Notwendigkeit unter unseren Vorstellungen haben, ist nur durch ursprüngliche Tätigkeit der Vernunft als Erkenntnisvermögen möglich; darum muß also die Vernunft eine solche ursprüngliche Erkenntniskraft sein.[2]) — Notwendige analytische Einheit und notwendige synthetische Einheit sind nur durch die ursprüngliche Einheit der Vernunft, d. h. durch Identität aller meiner Apperzeption oder durch eine ursprüngliche identische formale Apperzeption möglich, es muß also diese vorhanden sein, damit alle meine Erkenntnisse als ihre durchgängige materiale Bestimmung in ihr zusammenfallen können. Nennen wir

---

1) Metaph., Seite 186—190. cf. Polem. Schr. I, Seite 347f. N. Kr. I[1], Seite 37f.

2) Fries verwendet im Laufe seiner Untersuchungen bewußt Kraft und Vermögen in gleichem Sinne. cf. N. Kr. I[1], Seite 14f.

nun die ursprüngliche Erkenntnistätigkeit die ursprüngliche transzendentale Apperzeption, so sind die materiale Apperzeption und die ursprüngliche formale Apperzeption die Bestimmungen, durch deren Vereinigung das oberste Verhältnis unserer ganzen Erkenntniskraft ausgedrückt wird und diese selbst uns zum Bewußtsein kommt.[1]) Auf diesem Unterschied zwischen dem Ganzen unserer Erkenntnis selbst, der vereinigenden Form desselben und der in ihm vereinigten Materie kommt alles an; denn darin liegt der Kern der Fries'schen Theorie der Vernunft und damit der letzte Grund der Erkenntnisse a priori.

Was ergibt sich aus diesen Darlegungen, wenn man sie kritisch prüft?

1. Nähmen wir an, daß Fries sich selbst treu geblieben sei, daß wir also allen hier in der Theorie der Vernunft verwendeten Begriffen seine oben angeführten Definitionen zu Grunde legen dürften, so folgte daraus, daß die drei Apperzeptionen als die Grundvermögen der Vernunft nur gedachte Begriffe sind, aus denen gewisse ständige Merkmale unserer fortwährend wechselnden Erkenntnistätigkeit und ihrer Produkte uns begreiflicher erscheinen sollen, als wenn wir nur bei den erfahrbaren, wild und regellos einander folgenden Tatsachen stehen bleiben. Ebenso wäre dann die unmittelbare Vernunfterkenntnis, welche ja auch über die Erfahrung und die Reflexion hinaus ins dunkle, unerforschbare Gebiet des uns Unbekannten geht, nur ein Gedankenprodukt, eine Annahme, die auch andere zuließe. Die gesamte Theorie der Vernunft, zu der wir ja auch nur gelangen können, wenn wir über die Reflexion hinausgehen,[2]) kann dann nur eine Hypothese sein, die so lange als begründet gelten darf, als sie wirklich etwas verständlich und einleuchtend zu machen vermag. Denn daß wir mit dieser Theorie der Vernunft jenseits der Erfahrung stehen, ist offenbar. Wohl geht Fries von konkreter innerer Wahrnehmung aus und bleibt bei ihr, so lange er wirkliche Vorgänge beschreibt; aber gar bald erhebt er sich über sie. Denn dazu zwingen ihn ja gerade jene Grundbestimmungen des erkennenden Gemütes selbst. Und diese allein, die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit sind das Sprungbrett

---

1) N. Kr. II¹, Seite 23—51. cf. System, Seite 166ff.

2) cf. N. Kr. I¹, Seite 206.

für den Schritt ins Unerfahrbare.[1]) Wenn man z. B. im zweiten Bande der neuen Kritik der Vernunft (erste Auflage) von Seite 23 an liest, so stößt man andauernd auf Wendungen der Art, wie z. B. „Es muß doch auch in der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft selbst ein Grund liegen, warum die Reflexion nur in der dreifachen Abstufung des Wirklichen, Möglichen und Notwendigen ihre Beobachtung vollenden kann.“ „Welche Beschaffenheit wird in einer Erkenntniskraft vorausgesetzt, damit sie notwendige oder apodiktische Erkenntnisse besitzen könne wie unsere Vernunft?“ „Soll es aber apodiktische Bestimmungen in unseren inneren Erkenntnissen, soll es überhaupt nur den Begriff der Notwendigkeit in unseren Vorstellungen geben, so muß der Vernunft im Erkennen eine ursprüngliche dauernde Tätigkeit zukommen, wodurch alle ihre Erkenntnis als die Wirkung einer Kraft bestimmt wird; denn sonst ließe sich gar nicht erst von einem Ganzen der Geschichte ihres Erkennens sprechen.“ „Die Grundlage der Reflexion allein schon, die Möglichkeit, auch nur den Satz der Identität oder des Widerspruchs auf unsere Erkenntnis anzuwenden, setzt eben diese Forderung [einer transzendentalen Apperzeption] voraus.“ „Durchgängige notwendige, objektive synthetische Einheit fordert also, daß alle meine Erkenntnis nur Teile einer und derselben Erkenntnistätigkeit meiner Vernunft sei.“ „Es setzt dies [die Einheit der Vorstellung] erst eine Einheit schlechthin für meine Reflexion voraus, es muß all mein Bewußtsein sich in einem identischen Bewußtsein der Selbsterkenntnis vereinigen, damit eine solche Bestimmung von allem durch jedes meiner Vernunft möglich werde. Diese Einheit der Reflexion kann aber selbst nicht stattfinden ohne zu Grunde liegende Einheit der unmittelbaren Erkenntnis.“ „Durchgängige Verbindung ist aber nur durch eine ursprüngliche formale Apperzeption möglich, welche die Bedingung jeder anderen Erkenntnis ist.“ „Die Annahme einer solchen ursprünglichen formalen Apperzeption ist der oberste Punkt einer Theorie der Spontaneität der Erkenntniskraft und somit das höchste Prinzip der Anthropologie, von dem die Theorie der Vernunft ausgehen muß.“

---

1) cf. N. Kr. II[1], Seite 23. „Apodiktizität und Notwendigkeit der Erkenntnis ist es eigentlich, wessen wir uns nur durch Reflexion bewußt werden, und dann vorzüglich auch Einheit und Verbindung; diese beiden Gegenstände bieten sich also zuerst unserer Untersuchung an.“

Diese Beispiele ließen sich reichlich vermehren; sie werden aber bereits zur Genüge zeigen, daß dieses Müssen, Fordern, Voraussetzen und Anerkennen nur heißen kann, daß es denknotwendig geschehen und zu einer Annahme führen soll, nicht aber, daß uns Notwendigkeit durch wirkliches Dasein der Erfahrung, weil eine solche in diesen Gebieten uns vollkommen fehlt, zur Anerkennung zwingt.

Das Ergebnis wäre also, daß die gesamte Argumentation von Fries darauf hinausläuft, ein System gedachter Begriffe zusammenzustellen, das als Hypothese tatsächliche Begebenheiten unseres Erkennens zu erläutern sucht. Dieses Ergebnis würde vollkommen übereinstimmen mit den Definitionen, die Fries von Gemüt und Vermögen selbst gegeben hat.

2. Faßt aber Fries selbst seine Erörterungen so auf? Wir wollen als Antwort wiederum einige Stellen aus denselben Abschnitten der Neuen Kritik der Vernunft folgen lassen. „Wir haben nun die oft erwähnte unmittelbare Erkenntnis zu untersuchen, welche der Reflexion zu Grunde liegt, als dasjenige, was wir durch sie in uns beobachten wollen." „. . . folglich erkennen wir selbst die ursprünglichen formalen und beharrlichen Tätigkeiten unserer Vernunft zuletzt nur durch Reflexion und nicht durch Anschauung." „Das Vorkommen der analytischen und synthetischen Einheit in unsern Erkenntnissen beweist, daß unserer Vernunft eine durchgängige Einheit alles ihres Erkennens zukomme, wodurch das Ganze alles ihres Erkennens in einer transzendentalen Apperzeption mit Notwendigkeit zusammengehört." „Das Vorkommen der Verbindung und notwendigen objektiven synthetischen Einheit in unseren Erkenntnissen beweist, daß unsere Vernunft eine transzendentale Apperzeption besitze." „Wir sagen also, das Erkennen unserer Vernunft sei in jedem Augenblick ein Ganzes der unmittelbaren Erkenntnis, welches wir die transzendentale Apperzeption nennen und welches eigentlich der Gegenstand ist, der durch inneren Sinn und Reflexion in uns wiederbeobachtet wird."

Hier spricht Fries also neben jenem Müssen, Fordern, Voraussetzen und Annehmen auch von Beobachten, Erkennen, Besitzen, Dasein, welches sich sogar beweisen lasse. Wären solche Verba berechtigt, wenn Fries nur von Gedankenprodukten redete, von deren möglicher Existenz wir überhaupt nichts wissen können? Solche könnten doch nie Gegenstand der inneren

Erfahrung werden, und doch behauptet Fries, daß seine Theorie der Vernunft auf innerer Erfahrung beruhe. Wie kann sich der Widerspruch lösen?

3. Es bleiben uns, um Übereinstimmung in Friesens Lehre finden zu können, zwei Auswege. a) Wir dürfen den Begriff der Erfahrung ebensowenig wie manchen anderen bei Fries im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauches fassen, nach welchem man nur wirklich vorhandene Gegenstände oder wirklich sich abspielende Erlebnisse erfahren kann, wo also in unseren Vorstellungen etwas Assertorisches da ist, ohne welches diese überhaupt nicht da sein könnten. Vielmehr müßten wir mit Fries auch dann von Erfahrung reden, wo es sich nur um Gedachtes, über dessen Existenz wir schlechterdings nichts wissen können, handelt, und zwar deshalb, weil diese Gedankendinge Produkte unserer Geistestätigkeit und als solche aus ihr entsprungen sind. Sie wären dann eben deshalb „erfahrbar", weil sie von uns gedacht, in unserm Gemüt einmal, wenn auch nur als Gedachtes, dagewesen sind. Es ist aber offensichtlich, daß wir damit dem Begriffe der Erfahrung einen Sinn geben, der unabsehbare Konsequenzen in sich trägt; wir müßten dann schlechterdings alles, was überhaupt von uns je gedacht werden, was jemals in unserer inneren Geistestätigkeit vorkommen könnte, mit dem Terminus Erfahrung bezeichnen und wären dann genötigt, der unbedingt erforderlichen Unterscheidung halber für den Begriff der Erfahrung im gewöhnlichen Sinne ein neues Wort zu prägen. Dieses Bedenken leitet uns, wenn wir nicht die ganze „innere Erfahrung" bei Fries als Erfahrung anerkennen können. Wohl ist das Denken innere Erfahrung, weil es wirklich in uns vorgeht, aber nicht das durch diesen wirklichen Vorgang Gedachte. Deshalb ist uns auch der ausschlaggebende Teil der „Theorie der Vernunft" keine Psychologie (denn diese bleibt stets bei wirklichen Vorgängen, ihre Abstraktionen sind nur Vereinfachung von solchen; ihre Gesetze, die sie findet, sind nur Lehrsätze, welche die apriorischen Grundsätze bereits voraussetzen; um diese kümmert sich die Psychologie nicht, an sie reicht sie überhaupt mit ihren Methoden nicht heran); sondern er ist vielmehr vollkommene Metaphysik. Fries behauptet in ihr, Gegenstände zu beobachten, die nicht beobachtet, Dinge zu kennen, die nicht erkannt werden können; weil sie nur Gedachtes sind, das, wenigstens bis jetzt, jenseits einer möglichen Erfahrung liegt. Erst wenn Fries es fertig bringen

sollte, aus seinem Gemüt heraus über dasselbe sich zu erheben und dann in diesem wirklich eine unmittelbar vorhandene Erkenntnis und die drei Apperzeptionen beobachten zu können, will ich seine Theorie als etwas Unumstößliches annehmen; vorläufig ist sie mir aber nicht mehr als eine Hypothese.

Würde hier eingewendet werden, daß Fries den von mir oben charakterisierten Begriff der Erfahrung nicht kenne, so wäre folgendes zu erwidern: Zwar hat Fries einen solchen Erfahrungsbegriff nicht formuliert, aber unausgesprochen legt er ihn zu Grunde. Gesetzt nämlich den Fall, wir dürften den Erfahrungsbegriff des üblichen Sprachgebrauches verwenden, so würde Fries dadurch selbst seiner Theorie der Vernunft den Boden abgraben. Denn alle Lehrsätze, die auf Erfahrung beruhen, haben keine absolute Geltung; sondern es besteht jederzeit die Möglichkeit, daß eine bessere Beobachtung der Erfahrungstatsachen sie rektifizieren kann, was ja in anderen Wissenschaften häufig geschieht. Wäre also nun die Theorie der Vernunft auch auf *Erfahrung* aufgebaut, so wäre auch sie nicht unbedingt gültig, sondern eventuell der Verbesserung fähig. Könnten dann aber in ihr die *allgemeingültigen* und *notwendigen* Axiome, die unzugänglich der Veränderung ewige Geltung haben, gegründet sein? Wäre es dann wirklich möglich, gerade diese unsere Erkenntnisse a priori *nur* aus ihrem *Wesen allein* abzuleiten? Man kann doch nicht etwas Festes und Sicheres durch ein Wandelbares und Unsicheres stützen wollen, das wäre doch eine törichte Arbeit. *Das will auch Fries nicht*; denn *seine Vernunfttheorie stützt sich eben nicht auf Erfahrung, sondern vielmehr auf die apodiktischen Sätze* mit ihrer *Allgemeingültigkeit* und *Notwendigkeit selbst*. *Darin* beruht ihre angebliche unumstößliche Geltung; *darin* liegt aber gleichzeitig, daß diese Geltung eine für *Gedanken*, aber nicht für *Wirklichkeit* ist.

b) Da wir also die „Erfahrung", auf der Fries seine Theorie der Vernunft aufbaut, nicht als solche anerkennen können, bleibt der Widerspruch zwischen Friesens eigenen Definitionen der auf unser geistiges Leben bezüglichen Begriffe und ihrer späteren Verwendung bestehen: Die *gedachten Begriffe* offenbaren sich als *wirklich* vorhanden sein sollende *Gegenstände*. Worauf baut nun Fries diese doppelte Auffassung? Denn ein innerer Zusammenhang muß doch da sein, sonst fiele ja das ganze System auseinander.

Hören wir Fries selbst; man vergleiche zu den oben[1]) angeführten Stellen noch folgende: „Wenn also irgend eine apodiktische Behauptung zugegeben wird, so liegt darin doch schon, daß es eine Allgemeingültigkeit in meinen Erkenntnissen gibt, d. h. ein ursprüngliches Verhältnis in der Vernunft, wogegen die Wahrheit überhaupt bestimmt werden soll, und das ist eine ursprüngliche formale Apperzeption. Wer also nur irgend etwas Allgemeingültiges zugibt, der kommt auf die notwendige Annahme einer solchen formalen Apperzeption und alles dessen, was dann für die Vernunft daraus folgt.“ „Denn ich kann nur dann behaupten, Widersprechendes lasse sich nicht verbinden, wenn für meine Vernunft alle verschiedenen Sphären einzelner Begriffe zuletzt in einer obersten enthalten sind.“ „Dieses formale Bewußtsein der Einheit und Notwendigkeit aller meiner Erkenntnis ist das Resultat der Form der Erregbarkeit unserer Vernunft, welches in aller unserer Erkenntnis das Eine und Gleiche ist, uns aber nur in den gebrochenen einzelnen Formen von analytischer und synthetischer Einheit zum Bewußtsein kommen kann.“

Hier zeigt sich ganz offenkundig, daß Fries stillschweigend den folgenschweren Schluß vollzieht: Weil wir uns die Gesetzmäßigkeiten unseres geistigen Lebens beim Erkennen nicht ohne einen Hintergrund mit gewissen Merkmalen (nämlich die Vernunft mit den Apperzeptionen und der unmittelbaren Erkenntnis) denken können, darum müsse dieser auch wirklich da sein, und zwar in der Art und Weise, wie Fries ihn sich denkt.[2]) Nur durch diesen zwar nicht eindeutig ausgesprochenen, aber im Stillen vorausgesetzten Schluß ist es Fries möglich, seine Definitionen der Begriffe unseres Geisteslebens neben

1) Vergl. oben Seite 60 f. (cf. N. Kr. II[1], S. 23 ff.).

2) Vgl. dazu: Nelson, Jak. Fr. Fries und seine jüngsten Kritiker, Abhandlgen. der Fries'schen Schule, N. F. Heft 2, Seite 310 ff. Hier wird der Kantischen ursprünglichen Synthesis der Vorwurf gemacht, daß sie nichts leiste, weil sie nur eine „gedachte“ sei, dagegen die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption bei Fries nicht; sie „liegt“ zu Grunde und „kann“ nicht nur ein Akt des Verstandes [im Sinne von Fries] sein. Nelson ist auch überzeugt, daß die ursprüngliche formale Apperzeption tatsächlich jenes x bei Kant sei (cf. Kr. d. r. V., Kehrbach Seite 42 f.), worauf sich der Verstand stütze; er meint damit, daß Fries in der formalen Apperzeption jenes x erkannt habe, daß es nun bekannt, also kein x und kein Geheimnis mehr sei. Wir können ihm hierin nicht folgen; denn tatsächlich ist auch die ursprüngliche formale Apperzeption nur etwas Gedachtes, also Unerkanntes, also ein x.

der späteren Verwendung derselben bestehen zu lassen. Er macht also denselben Fehler, den Aenesidemus in Bezug auf das Vorstellungsvermögen Reinhold vorgeworfen hat, in Hinsicht auf ein viel größeres, nämlich das ganze Gebiet der Vernunft, obwohl er selbst diesen Fehler ausdrücklich als solchen anerkannt hat.[1]) In diesem Schlusse vom Denken auf das Sein, den ein durch Kants kritische Schule gegangener Philosoph nicht machen dürfte, liegt das πρῶτον ψεῦδος der gesamten Fries'schen Erkenntnislehre. Nur dieser Schluß ermöglicht ihm seine metaphysische Theorie der Vernunft, seine psychologisch-subjektive Wendung, seine Auffassung der Kritik der Vernunft in Bezug auf die Auffindung und Deduktion der Kategorien. Mit der Verwerfung dieses Schlusses fällt auch zugleich die Friesische Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand. Wir können jene mit ihrer „unmittelbaren Erkenntnis" nicht als ein „Original", das wirklich als Hintergrund vorhanden wäre und von dem reflektierenden Verstande beobachtet und kopiert werden könnte, ansehen; sondern vielmehr ist uns die der Lehre von der Anschauung parallel gebildete Theorie der unmittelbaren Erkenntnis und ihres Vermögens, der Vernunft, eine Hypothese, aber keine auf wirklicher Erfahrung beruhende Erkenntnis von etwas, das beobachtet werden könnte.

Was wir beobachten können, ist nur, daß unser wechselndes Vorstellungsleben ein einheitliches ist, daß, wenn ich mir auch der Einheit in meinem geistigen Leben nicht stets wirklich selbst bewußt bin, ich doch jeden Augenblick dieses Bewußtsein des „Ich" in mir wecken, daß ich mir jederzeit bewußt werden kann, daß „Ich" vorstelle, wahrnehme, denke und nicht ein anderer (Kant nennt diese Fähigkeit die analytische Einheit der Apperzeption). Für diese Tatsache sucht der Mensch nun aber einen Erklärungsgrund, und Kant findet ihn darin, daß er eine synthetische Einheit voraussetzt, d. h. daß er behauptet, ich müsse meine Vorstellungen bereits zur Einheit verknüpft haben und mir dieser Verknüpfung gewiß geworden sein. Denn könnte ich meine sämtlichen Vorstellungen nicht durch mein Bewußtsein vereinigen, so würde ich auch nicht die Einheit des Selbstbewußtseins haben können, was doch tatsächlich der Fall ist. Aber mit jener Voraussetzung sind wir bereits über die Erfahrung hinaus, wir haben

1) cf. Psych. u. Metaph., Seite 188.

zu der Tatsache der analytischen Einheit der Apperzeption die synthetische hinzugedacht, um jene überhaupt begreiflich finden zu können. Damit ist aber durchaus nichts darüber ausgesprochen, daß wir dadurch einen Einblick in die Organisation und das Wesen der menschlichen Vernunft getan, daß wir eine Erkenntnis eines „objektiv-realen Seins" gewonnen hätten.[1]) Noch weniger wissen wir natürlich etwas Genaueres über die Organisation unserer Vernunft, die ja dann zum Zwecke der möglichen Beobachtung stillschweigend aus einem „Gedachten" zu etwas wirklich „da Seienden" geworden sein müßte, und wenn Fries in einer Theorie derselben glaubt, das Wesen unseres innersten Geistes gefunden zu haben, so beruht das nur auf einer Selbsttäuschung. Der Wunsch, mehr zu wissen, als wir zu wissen vermögen, ist der Vater seiner gesamten Lehre von der Organisation und dem Wesen unserer Vernunft geworden.

5. Auffassung der Kategorien.

Mit dieser Lehre Friesens von dem Wesen unserer Vernunft hängt sehr eng seine Auffassung der Kategorien zusammen. Fries hat ja mit vollem Bewußtsein die gänzlich subjektive Wendung des Kritizismus herbeigeführt. Objektive Allgemeingültigkeit gibt es für ihn nicht; auch die Kategorien besitzen sie nicht, sondern sie werden aufgefaßt als „reines Eigentum"[2]) der Vernunft, und zwar jeder individuellen Einzelvernunft; sie gelten daher für mich, den Einzelnen, immer, für jeden anderen nur unter der Voraussetzung, daß seine Vernunft genau so organisiert sei wie die meinige; sie haben eben nur eine „subjektive Allgemeingültigkeit."[3]) Der Begriff der Vernunft besitzt nach Fries

1) cf. Dr. Alfr. Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie, Seite 89 f. Ich vermag Hölder hier nicht zu folgen; denn seiner Argumentation liegt auch bereits der Schluß zu Grunde, daß Raum, Zeit und Kategorien subjektiv zur Organisation der Vernunft, die auch unabhängig von meinem Vorstellen existiere, gehören, was wir durchaus nicht wissen.

2) cf. Polem. Schr. I, Seite 346.

3) Schon rein sprachlich ist dieser Begriff eine Unmöglichkeit, eine contradictio in adjecto; denn Allgemeingültigkeit bezeichnet doch etwas über das Subjekt Hinausgehendes; und was nur für das einzelne Individuum, wenn auch immer für die Zeit seiner Existenz, gilt, kann doch nicht als allgemeingültig, d. h. für mehr als ein Subjekt, nämlich für alle, gültig und auch nicht als zeitlich beschränkt, sondern als dauernd, ewig geltend bezeichnet werden.

nur eine analytische Einheit, d. h. er faßt mit diesem Wort das Gemeinsame aller Einzelgeister zusammen; es werden nur viele Vorstellungen als unter, nicht aber als in einer enthalten gedacht.[1]) Diese Fassung des Begriffes der Vernunft ist sehr wichtig: sie machte es Fries unmöglich, das Wesen des Kantischen „Bewußtseins überhaupt“ zu verstehen. Wir kommen darauf noch zurück.

Vorher möchte noch einmal darauf hingewiesen sein, daß also einerseits die Vernunft als etwas in seiner Organisation Erkennbares und andererseits die Kategorien als ihr reines Eigentum bezeichnet werden. Es ist nicht unwichtig, nachzuforschen, welche von diesen beiden Auffassungen die ursprünglichere ist, welche von beiden die andere bedingt. Wir halten folgendes für das Wahrscheinlichste: Die Kantischen apriorischen Erkenntnisse waren gegeben, Fries erkannte sie an; faßte sie aber von vorn herein scharf als nur Ausdrucksformen von unmittelbaren Beschaffenheiten der einzelnen Vernunft und brachte sie dadurch in eine unmittelbare Verbindung mit derselben. Diese einseitige Ansicht von dem Wesen der apodiktischen Erkenntnis ist die Wurzel seiner subjektiven Wendung und alles dessen, was daraus hervorgeht. Denn nun war Fries gezwungen, folgende Schlüsse zu machen: „Die apodiktische Erkenntnis soll also jeder Vernunft wie der andern zukommen und in der einzelnen Vernunft jederzeit dieselbe sein. Sie ist das Dauernde, Beharrliche, sich gleich Bleibende in der Tätigkeit unserer Vernunft, sie muß [also] aus dem ursprünglichen Wesen der Vernunft entspringen.“[2]) Nun war es nicht schwer, an der Hand der apriorischen Sätze mit ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit dieses Wesen der Vernunft zu finden und aus ihm dann die eigenartige Auffassung von Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit abzuleiten; ebenso mußten sich mit logischer Notwendigkeit die mittelbare und unmittelbare Erkenntnis, die empirische und transzendentale Wahrheit und die Auffassung der „inneren Erfahrung“ ergeben, welche wieder die Ursache dazu wurde, die Auffindung und Deduktion der Kategorien als psychologisch zu bezeichnen. Wir sehen, daß jener erste Schritt, die Auffassung der Kategorien als reines Eigentum der Vernunft alle übrigen mit Notwendigkeit veranlassen mußte. Betrachten wir deshalb jenen Ursprung einmal genauer, wie es mit seiner Gewißheit und Gültigkeit steht.

1) cf. Logik[2], Seite 99 f.
2) N. Kr. I[1], Seite 248.

Die beiden Prämissen, die den Schluß, daß die apodiktischen Erkenntnisse Eigentum der Vernunft seien, hervorgerufen, sind folgende: a) Alle apodiktische Erkenntnis stammt, weil allgemeingültig und notwendig, nicht aus der Erfahrung. b) Unsere Vernunft ist an die Befolgung derselben unweigerlich und für immer gebunden. Mehr zu behaupten, geben die Kantischen Untersuchungen (nicht seine Ausdrucksweise) kein Recht. Folgt aber aus jenen Prämissen die Konklusion: Also sind die apodiktischen Erkenntnisse Eigentum der Vernunft? Ich behaupte: „Nein!" Ein solcher Schluß ist nur am Platze, wenn man in die erste Prämisse noch einschiebt: „sondern sie entspringen nur aus dem Wesen der Vernunft." Damit nähme man aber gerade den strittigen Punkt unbesehen und unerörtert vorweg, deutete ihn einseitig in einer Weise, die keine Tatsache, sondern eben schon eine Deutung ist. Denn über das Was und Woher der apodiktischen Sätze können wir nichts ausmachen; mit der Aufzeichnung ihres Daseins und ihrer berechtigten Gültigkeit ist unsere Weisheit am Ende. Wenn Kant in der Kritik der reinen Vernunft davon redet, daß die apodiktischen Erkenntnisse aus der Vernunft entsprungen seien oder zu ihrem Wesen und ihrer Organisation gehören, so muß man das seiner Entdeckerfreude zugute rechnen. Daß er aber damit wirklich gemeint habe, etwas über unsere Vernunft „erfahren" und „erkannt" zu haben, müssen wir bestreiten. Denn was hätte ihn sonst hindern können, auch eine Theorie der Vernunft auszubilden? Warum hat er bis zu seinem Ende jede Psychologie von der Kritik abgelehnt und in seinen Paralogismen den rationalen Begriff der Seele so vollkommen zerstört? Doch nur deshalb, weil er wohl überzeugt war, vom Wesen und der Organisation unserer „Seele" und ihrer „Vernunft" nichts zu wissen.

Vielmehr hat Kant eine der subjektiven Ansicht entgegengesetzte mindestens angebahnt und angedeutet in seinem Begriff vom „Bewußtsein überhaupt", von dem in der ersten Auflage der Kritik d. r. V. noch nichts zu finden, der aber in den Prolegomenis, in der zweiten Auflage der Kritik, in der Kritik der Urteilskraft, in den Aufzeichnungen der Reflexionen u. ö. gebraucht wird.[1]) Während Fries seine Idee von der immer gleichen, erkennbaren Organisation der Einzelvernunft für ausreichend hält,

1) Vgl. Dr. H. Amrhein, Kants Lehre vom Bewußtsein überhaupt. Berlin 1909. Seite 49 ff.

um eine „individuelle Allgemeingültigkeit“ begründen zu können, sucht Kant über eine solche hinauszukommen zu einer ewig dauernden objektiven Allgemeingültigkeit. Während bei Fries die Apodiktizität an das Bestehen der einzelnen Individuen gebunden, sie nur das Dauernde, Beharrliche, sich Gleichbleibende in der Einzelvernunft ist, also gewissermaßen mit jeder derselben für die Dauer ihrer Existenz aufflackert und dann wieder verlischt und so keine über der individuellen stehende Beständigkeit besitzt, sondern mit Aufhebung des Subjekts auch aufgehoben ist, strebt Kant danach, gerade das Stetige, ewig Gleichbleibende der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit festzuhalten; ihm gibt nur eine solche Apodiktizität Halt und Sicherheit, die nicht an das Individuum gebunden ist, sondern die über ihm steht, an der jenes gewissermaßen nur Anteil hat, solange es lebt. Haben ja doch z. B. die apodiktischen Sätze der Mathematik Geltung ganz unabhängig davon, ob sie je ein Individuum denkt, kennt und anerkennt; gingen auch sämtliche derselben zu Grunde, sie würden auch weiterhin Geltung haben und nicht so lange von derselben entbunden sein, bis neue Individuen vermöge der Organisation ihrer Vernunft sie besäßen und einsähen.

So kam Kant zu seiner Idee (oder seinem erkenntnistheoretischen Hilfsbegriff) eines überindividuellen Allgemeinbewußtseins, das sich „in allen Individuen geltend macht“, das gefaßt werden muß „nicht als Person noch als Subjekt, sondern als objektiv allgemeine Norm und Form und Funktion des Vernünftigseins, des Ich-seins, des Bewußt-seins.“ [1]) Ein solcher Begriff, den man nennen mag, wie man will, ob „Bewußtsein überhaupt“, „Normalbewußtsein,“ „Gattungsintelligenz,“ „Über-Ich,“ „Welt-Ich,“ „Weltbewußtsein“ oder sonst wie, ist, solange er Begriff oder Idee bleibt, ebensowenig abzuweisen als die Fries'sche Konstruktion der individuellen Vernunft. Aber während wir mit dieser nie über individuelle Gültigkeit hinauskommen können, also im Individualismus und Subjektivismus stecken bleiben, gibt uns der Begriff des Bewußtseins überhaupt, in welchem zum Ausdruck kommt, daß „in der Einheit meines Bewußtseins zugleich sich die Einheit alles Bewußtseins überhaupt geltend macht“ [2]) objektive, überindividuelle Allgemeingültigkeit. Diese fragt nicht

1) l. c. Seite 74.
2) l. c. Seite 89.

nach einem Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Gegenstand an sich, sondern geht nur auf die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Vorstellungsweise hinaus und wird dadurch objektive Erkenntnis gründend. Nach Fries ist der Grund der apodiktischen Erkenntnis zwar „unmittelbare Beschaffenheit der Vernunft"; diese kann aber für sich nicht beobachtet werden; denn sie ist ja „keine angeborne Idee", sie ist auch „nicht vor der Wahrnehmung" da, sondern sie kommt nur „bei Gelegenheit des sinnlich gegebenen Stoffes" zum Vorschein, gewissermaßen nur „durch ihren Abdruck" an demselben; aber trotzdem sei die „Einsicht in sie nur Wiedererinnerung". Lassen sich alle diese Prädikate des Apodiktischen überhaupt in dieser Art vereinigen? Weisen nicht gerade die Schwierigkeiten, eine „Beschaffenheit" nicht als „angeboren", sondern nur bei „Gelegenheit des Sinnlichen durch „Abdruck" vorhanden, aber doch nur durch „Wiedererinnerung" erkennbar sich zu denken (denn zu beobachten ist sie trotz der Behauptung von Fries nicht) vielmehr darauf hin, die in der apodiktischen Erkenntnis ausgesprochenen Gesetze nicht in die Einzelvernunft als ihre Beschaffenheit und ihr Eigentum zu legen, sondern über diese hinaus?

Doch, ohne weiter über die Berechtigung der einen oder anderen Ansicht streiten zu wollen, so viel ist wohl ersichtlich, daß die apriorischen Erkenntnisse nicht unbedingt nur als aus der Beschaffenheit der Einzelvernunft hervorgegangen und deshalb als nur ihr Eigentum angesehen werden müssen, sondern daß, eben weil wir über das Woher und Warum derselben nichts wissen, verschiedene Möglichkeiten bestehen, mit Hilfskonstruktionen und Begriffen zu versuchen, ihr Dasein und ihre Wirksamkeit zu erläutern. Weil dies der Fall, ist also Friesens Ausgangspunkt seiner Erkenntnislehre kein durch die sichere Basis der Erfahrnng gewisser, sondern nur ein neben anderen als möglich gedachter. Da nun aber Fries diese unsichere, nicht völlig einwandfreie und nur in Gedanken, aber nicht in Wirklichkeit bestehende Auffassung der Kategorien als fest und als durch Erfahrung gewiß hinstellt und auf ihr weiter baut, begeht er für die gesamte Schlußreihe seiner Erkenntnislehre eine große petitio principii, d. h. er macht einen unerwiesenen und weil über der Erfahrung stehend, unerweislichen Satz, der für sich nicht einmal einwandfrei, zur Voraussetzung. Dies ist ein Fehler, der, weil die absolute Sicher-

stellung jenes ersten Satzes unmöglich, nicht auszumerzen ist und darum die ganze Erkenntnislehre von Fries in ihren Fundamenten erschüttert.[1])

6. Die Entdeckung des Apriori.

Dieser Fehler hat vor allem bewirkt, daß Fries gewissermaßen die Augen verschleiert blieben, das Wesen und den Geist der Kantischen Vernunftkritik erkennen zu können. Die Differenzen an den zwei Zentralstellen, der Auffindung und der Deduktion der Kategorien, sind nur daraus zu erklären, daß Fries diese eben nur als „reines Eigentum der Vernunft" ansah. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß der Weg zur Entdeckung des Apriori bei Meister und Schüler derselbe, nämlich der regressive ist, daß aber Letzterer diesen Weg als einen der inneren Erfahrung, also als psychologischen bezeichnet,[2]) und daß er deshalb seinem Lehrer den Vorwurf „des transzendentalen Vorurteils" macht. Diese Auffassung der kritischen Methode als Psychologie ruht auf den beiden Stützen, daß einmal die apriorische Erkenntnis nur auf Beschaffenheiten der Vernunft begründet und daß sodann infolgedessen die Einsicht in sie innere Erfahrung, d. h. daß die transzendentale Erkenntnis Erfahrungserkenntnis sei. Wie es um jene erste Voraussetzung bestellt ist, haben wir bereits erörtert; es bleibt so noch übrig, einmal jenen „Weg der inneren Erfahrung" genauer ins Auge zu fassen.

Schon verschiedentlich wurde darauf hingewiesen, daß Kant die Entdeckung der apriorischen Erkenntnis auch als eine Erkenntnis a priori angesehen und diese Ansicht bis an sein Ende vertreten und gegen psychologische Umdeutungen verteidigt hat. Sollte dieser eminente Denker wirklich nicht gewußt haben, was er getan? Sollte er, dem die Entdeckung des Apriori gelungen, sich selbst so mißverstanden haben, daß er das Wesen dieser Entdeckung so verkannt habe?

Man darf nicht vergessen, daß es sich hier wie mit dem Ei des Kolumbus verhält, daß nach Kant die apriorischen Sätze nicht wieder „entdeckt" werden konnten, weil sie bereits erkannt und dadurch vorhanden waren; man konnte höchstens den Weg Kants von neuem betreten und dadurch versuchen, sie „wieder

1) cf. Fries, Logik³, Seite 328.
2) cf. Psych. u. Metaph., Seite 185.

zu entdecken“, wobei zu bemerken ist, daß dieses bedeutend leichter und bequemer war, weil man aus Kant das Resultat dieser „Neuentdeckung“ schon vorher kannte. Es war damit die Gefahr verbunden, daß, wenn man die Methode richtig befolgte und in der Regression bis zu den apriorischen Sätzen kam, man dieses Wiederfinden bereits für Einsicht und Entdeckung nahm und dabei keinen Hauch von der Notwendigkeit, mit der jene erste Entdeckung begleitet sein mußte, verspürte. Dies letztere mag vor allem mit dazu beigetragen haben, die Auffindung des Apriori für einen psychologischen Akt zu halten; denn gerade bei all denen, die Kant den Vorwurf machen, seine transzendentale Methode sei eine psychologische, fällt jene Notwendigkeit der Einsicht selbst vollkommen aus. Das zeigt sich neben Fries vor allem bei Jürgen Bona Meyer,[1]) der ja dessen Standpunkt vollkommen teilt und nur behauptet, Kant habe selbst schon die psychologische Natur der Entdeckung des Apriori erkannt und eingesehen. Daß in Hinsicht hierauf Fries gegen Meyer Recht hat, ist schon oben erwähnt; ob aber beide mit ihrer eigenen Auffassung im Recht sind, bleibt zu untersuchen.

Meyer gibt eine genaue, möglichst quellenmäßige Darstellung der Kantischen Entdeckung des Apriori und glaubt, darin finden zu können, daß sie psychologisch sei, weil es sich ja um eine „Zergliederung des Verstandesvermögens selbst“ handele, „um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren.“ [2]) Als besonders deutlich für den Prozeß der psychologischen Abstraktion, der zu den apriorischen Erkenntnissen geführt, erscheint Meyer folgende Stelle aus der zweiten Auflage der Kritik,[3]) wo Kant sagt: „Lasset von Eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers Alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg; die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen. Ebenso, wenn ihr von Eurem empirischen Begriffe eines jeden, körperlichen oder nicht körperlichen, Objektes alle Eigenschaften weglaßt, die euch die Erfahrung lehrt: so könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als

1) J. B. Meyer, Kants Psychologie, Seite 187, besonders Seite 123—143.
2) l. c. Seite 133. cf. Kant, Kritik d. r. V. Kehrb. Seite 86.
3) l. c. Seite 133 f. cf. Kant, Kritik, Kehrbach Seite 650.

Substanz oder einer Substanz anhängend denkt (obgleich dieser Begriff mehr Bestimmung enthält, als der eines Objekts überhaupt). Ihr müßt also, überführt durch die Notwendigkeit,[1]) womit sich dieser Begriff euch aufdringt, gestehen, daß er in eurem Erkenntnisvermögen seinen Sitz habe." Man achte besonders auf jenes „überführt durch die Notwendigkeit", daß bei Meyer ebenso wie bei Fries unbesehen und unbeachtet unter den Tisch fällt; darum ist auch das Ergebnis: „Kant will also offenbar den Tatbestand des Apriori nicht wiederum a priori dartun, sondern denselben nach den allgemeinen Kriterien des Apriori auf dem Wege der reflektierenden Selbstbestimmung finden,"[2]) und deshalb sei klar, daß es „der Weg psychologischer Selbstbeobachtung, Analyse und Reflexion war, der Kant zum Apriori führte".[3])

Lassen wir vorerst die Art jener psychologischen Selbstbestimmung beiseite und fragen zunächst, woher hatte denn Kant die allgemeinen Kriterien des Apriori, nämlich die der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit? Waren sie ihm vorher schon gegeben, so daß er nur in seinem Innern zu suchen brauchte, was mit ihnen geprüft werden konnte, oder machten sich Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit erst bei vollendeter Abstraktion als letztes Kennzeichen des letzten Restes derselben geltend und zwangen dadurch Kant zur Annahme des Apriori?[4]) Nehmen wir einmal an, die ganze Analyse und Reflexion seien innere Erfahrung und ihre Sätze alle nur assersortorisch; was folgt daraus? Ich könnte z. B. noch so oft Urteile über Veränderungen analysieren, so würde ich immer auf ein gleiches Letztes, nämlich die Kausalität, kommen, das aber, weil ja erfahrungsmäßig gewonnen, nur assertorische Gültigkeit haben könnte, wenn ich nicht, im Widerspruch mit der Art der Entdeckung derselben, an seine Apodiktizität schlechthin glauben wollte. Ich könnte höchstens noch, verführt durch die häufige Übereinstimmung des immer gleichen Resultates, mit Hilfe eines Analogieschlusses verallgemeinern und sagen; es wird wohl immer so sein. Doch wäre ich dadurch nicht weiter gekommen; denn die Unsicherheit des Analogieschlusses führt auch nicht über assertorische Gültigkeit hinaus, da er ja durch auch nur ein einziges anderes Ergebnis

1) Von mir gesperrt.
2) l. c. Seite 134.
3) l. c. Seite 143.
4) cf. Proleg. Einleitung. Kehrb. Seite 31 ff.

umgestoßen werden müßte. Wie sollte ich also auf diesem Wege einsehen und erkennen, daß hier apodiktische Erkenntnis der letzte Rest der Abstraktion sei? Das ist einfach unmöglich! Dieser Akt der Einsicht in das Wesen des Apriori muß etwas von aller Erfahrung unabhängiges, durch diese überhaupt nicht herbeizuführendes, ganz Eigenartiges sein, daß sich eben durch ein „Überführtsein von der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit" von aller Erfahrungseinsicht scharf und durchgängig unterscheidet. Auf dem Wege dieser psychologisch sein sollenden Selbstbestimmung und Analyse allein wäre Kant nie zur Einsicht in das Wesen der apodiktischen, apriorischen Erkenntnis gekommen, sondern höchstens bis zu jenem oben genannten Analogieschlusse. Mit vollem Rechte, weil auf klarster Einsicht und Kenntnis dessen, was er unternommen, beruhend, hat Kant deshalb immer wieder auf jenen Zwang bei der Entdeckung der apriorischen Sätze, sie als allgemeingültig denken zu müssen, hingewiesen und aus diesem Grunde die Entdeckung selbst als etwas Apriorisches und nicht Erfahrungsmäßiges bezeichnet. Denn die Einsicht selbst muß apodiktisch sein, wenn sie etwas, das ich noch nicht gekannt, als apodiktisch erst erkennen will; wenn ich durch Erfahrung etwas, dessen Wesen mir noch unbekannt, erkennen und einsehen will, so werde ich diesem selbst, wenn ich es erfahrungsmäßig begriffen habe, nie das Prädikat: apodiktisch, sondern nur das: assertorisch geben. Weil aber die apriorische Erkenntnis in ihrer Gesamtheit den genannten Epigonen Kants schon vor der eigenen Wiederentdeckung bekannt war, hat bei ihnen die Apodiktizität der Einsicht in das Apriori, ihre völlige Unabhängigkeit von der Erfahrung sich nicht so stark geltend machen können. Deshalb konnten sie auf den unlogischen Gedanken kommen, die Sätze seien zwar apriorisch, die Einsicht in sie aber assertorisch, aposteriorisch.

Doch es bleibt noch übrig, auch die Art der Erfahrung, jener „psychologischen Selbstbeobachtung" zu untersuchen. Kant nahm eine fertige Erfahrungstatsache an sich, ein Erkenntnisergebnis, das vollständig losgelöst von seiner Entstehung war, und untersuchte, was darin enthalten sein könnte. Das konnte nur dadurch geschehen, daß er die fertige Erkenntnis zergliederte sie in ihre Bestandteile zerlegte und nach deren verschiedenem Ursprung forschte. Da nun das, was durch die Sinne in der

Wahrnehmung gegeben, leichter zu erkennen war, löste Kant dieses mit aller Vorsicht und Gewissenhaftigkeit von dem fertigen Erkenntnisergebnis los und gewann durch diese logische Gedankenoperation einen Rest, der frei war von allem Erfahrungsmäßigen, der also anders woher stammen mußte. Da nun dieser Rest gleichzeitig sich mit Notwendigkeit aufdrängte und Kant diese Apodiktizität einsah und anerkennen mußte, weil sie anders zu denken unmöglich war, nannte er ihn a priori. Genau in gleicher Weise verfuhr auch Fries.[1]) Wie kommt dieser nun aber dazu, dieses Verfahren als ein psychologisches zu bezeichnen? Was für eine Art Psychologie soll das sein? Psychologie ist für Fries Wissenschaft aus innerer Erfahrung; was für einen Erfahrungsbegriff muß er also haben, um diesen Weg der Reflexion und Abstraktion als erfahrungsmäßig und psychologisch bezeichnen zu können?

Vergegenwärtigen wir uns recht scharf, daß der Ausgangspunkt der Abstraktion ein Erkenntnisergebnis war, das bereits völlig losgelöst und frei von seiner Entstehung als Gegenstand der Untersuchung hingestellt, bei dem nicht darauf gesehen worden, daß es mit irgend einem bestimmten Bewußtsein verbunden, sondern gewissermaßen diesem gegenüberstehend als für sich von allen anerkannt geltend betrachtet wurde. Das Einzige, was es noch als Erfahrungssatz kennzeichnen konnte, ist, daß es auf einer wirklich vorhandenen Tatsache beruhte. Der erste Schritt der Abstraktion aber, z. B. das Weglassen der Farbe von einem Körper, führt bereits mit Notwendigkeit über die Erfahrung hinaus; denn einen farblosen Körper können wir uns nur denken, aber nicht bildlich vorstellen und noch weniger wirklich erfahrungsmäßig wahrnehmen. Je mehr wir nun abstrahieren, desto weiter entfernen wir uns von der Erfahrung; der ganze Prozeß ist also ein nur logisch-gedanklicher. Nun möchte ich die Psychologie, die sich Erfahrungswissenschaft nennt, sehen, welche eine derartige Methode verfolgen könnte. Psychologie sucht höchstens die einzelnen Lebensvorgänge unseres Geistes zu isolieren, um sie möglichst genau und von anderen Einflüssen frei während ihres Vorsichgehens beobachten zu können; sie bleibt aber immer bei wirklichen Vorgängen und würde sich durch regressive Abstraktion selbst aufheben, weil schon der erste Schritt derselben jeden Erfahrungsvorgang illusorisch machen würde.

1) Vgl. oben Seite 31 ff., ferner Nelson, Fries u. s. j. Kritiker, Seite 257 bis 270.

Wenn Fries also trotzdem von Erfahrung und Psychologie spricht, muß er etwas anderes damit meinen als der gewöhnliche Sprachgebrauch. Er kann nur aus folgenden Gründen von innerer Erfahrung reden: einmal, weil die Begriffe denen der Psychologie gleich sind, wenn sie auch unter vollkommen anderem Gesichtspunkte bearbeitet werden; sodann, weil ja auch der Abstraktionsvorgang immer geistige Tätigkeit ist und endlich, weil er eben die apriorischen Sätze von vornherein als reines Eigentum der Vernunft betrachtet. Jener erste Grund wäre ein recht äußerlicher und führte, wenn auf alle Wissenschaften übertragen, zu heilloser Verwirrung. Der zweite Grund bringt, wie schon oben[1]) gezeigt, unabsehbare Konsequenzen mit sich, und der letzte ist eine einseitig festgelegte, unwißbare und deshalb dogmatische Ansicht vom Wesen des Apriori.[2])

Fries sucht sich hier durchzuhelfen, indem er behauptet, daß die Kritik, als eine Untersuchung psychologischer Art aus innerer Erfahrung, als Gegenstand die Erkenntnisse a priori, dagegen als Inhalt deren Auffindung habe, daß jener apriorische, dieser nur assertorische Erkenntnisse enthalte.[3]) Wie steht es um diese Trennung? Wie verhält es sich ferner um die assertorischen Urteile des Inhaltes der Kritik?

An sich mag die künstliche Trennung von Inhalt und Gegenstand in einer Wissenschaft möglich sein; sie ist aber nur eine Abstraktion, die in Wirklichkeit kaum vorkommt. Man mag vielleicht in manchen Wissenschaften, z. B. in der Mathematik eine solche Trennung wirklich aufzeigen können, daß sich ein mathematisches Ergebnis als Gegenstand noch nicht in der Aufsuchung desselben, welche der Inhalt der Mathematik wäre, befindet, weil es unbekannt ist. In der Geschichte und verwandten Wissenschaften ist es schon schwieriger, weil da bei der Untersuchung, dem Inhalte, stets etwas vom Gegenstande derselben dabei sein muß und nur Abstraktion beide trennen kann. Auch ist ein praktischer Wert dieser Trennung nicht einzusehen. Ganz und gar verfehlt ist eine solche gewaltsame Trennung in der Philosophie und vor allem in der Kritik. Hier, wo man die apriorischen Sätze durch Regression abstrahiert, ist es tatsächlich doch so, daß kein Gedanke gefaßt, kein Urteil, kein Schluß vollzogen werden kann,

1) Vgl. oben Seite 62.
2) Vgl. oben Seite 67 ff.
3) Psych. u. Metaph., Seite 181.

ohne daß die apriorische Erkenntnis implizite mitwirkt, daß ohne sie der ganze „Inhalt“ der Kritik unmöglich wäre. Wenn man eine Trennung von Gegenstand und Inhalt hier aufrecht erhalten will, so sind nicht die apriorischen Sätze allein „Gegenstand“, sondern alle einzelnen Stufen der Abstraktion, vom ersten Ausgangspunkt, dem Erfahrungssatze an, und der „Inhalt“ wäre dann der psychologische Vorgang der Abstraktion selbst, der aber in der Regression der Kritik gar nicht interessiert; sondern worauf das Augenmerk mit größter Aufmerksamkeit gerichtet ist, das sind der Erfahrungssatz und die Stufen der Abstraktion, die uns zeigen sollen, was in jenem alles enthalten ist. Weil dieses sich tatsächlich so verhält, ist auch die zweite Behauptung, daß sämtliche Urteile der Kritik assertorisch seien, falsch. Betrachten wir uns zur Bestätigung dieser Aussage einmal die Beispiele, die Fries zur Illustration jener Behauptung anführt: „Nicht das Urteil: Alle Veränderungen haben eine Ursach, sondern dieses: Der genannte Grundsatz der Kausalität ist notwendige Bedingung einer möglichen Erfahrung, gehört in die Kritik.“[1]) Jenes Urteil ist also nach Fries apriorisch und deshalb apodiktisch, dieses dagegen aposteriorisch und deshalb assertorisch. Ich möchte doch gern wissen, wie Fries mir die assertorische Gültigkeit des zweiten Satzes deutlich machen will. Das „notwendig“ in der Aussage wirft ihm seine ganze Behauptung über den Haufen. Um das Kausalgesetz als notwendige Bedingung einer möglichen Erfahrung assertorisch aufzeigen zu können, müßte Fries alle nur möglichen Erfahrungen zu aller nur möglichen Zeit an allen nur möglichen Orten untersuchen, und erst, wenn er das getan, könnte er uns wirklich a posteriori zeigen, daß das Kausalgesetz notwendige Bedingung einer möglichen Erfahrung sei, und dabei mit Recht behaupten, dieser Satz sei assertorisch. Er müßte dann von Ewigkeit her und in Ewigkeit hinein, dazu nicht an einem bestimmten Orte, sondern überall bestehen, um selbst eine solche Einsicht assertorisch, d. h. aus der Erfahrung, gewinnen zu können; und wenn er das wirklich auch selbst vermöchte, so könnte er es doch niemandem klar und deutlich machen, weil ja alle anderen endliche und beschränkte Wesen sind. Also: Auch jener Satz der Kritik, daß das Kausalgesetz notwendige Bedingung einer

---

1) Psych. u. Metaph., Seite 181 f.

möglichen Erfahrung sei, ist ohne Zweifel apodiktisch und nicht assertorisch.

Und so ist es nicht nur mit diesem Satze, sondern mit allen Aussagen der Kritik über die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der apriorischen Erkenntnis; sie müssen alle ebenso apodiktisch und damit apriorisch sein wie die Erkenntnisse a priori selbst. Da nun alle derartigen Behauptungen über Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der apodiktischen Sätze in die Kritik gehören, weil sie ihr oberstes Ergebnis sind, muß diese auch bereits apodiktische Urteile enthalten, kann also keine Wissenschaft nur aus Erfahrung sein. Nur wenn man wie Fries unter Erfahrung etwas versteht, was für alle anderen Menschen keine Erfahrung ist, kann man derartige Behauptungen aufstellen und verteidigen wollen.

7. Die Deduktion der Kategorien.

Welchen Einfluß hat nun die Ansicht, daß die Kategorien nur reines Eigentum der Vernunft seien, auf die Fassung der transzendentalen Deduktion? Dieser fiel bei Kant die wichtige Aufgabe zu, das quid juris der reinen Verstandesbegriffe festzustellen, nachdem in der metaphysischen Deduktion mit Hilfe der Urteilsformen ihr Bestand gesichert war. Denn Kant hielt es für nötig, die unabhängig von der Erfahrung nur im reinen Verstande auffindbaren apriorischen Sätze als für den Menschen bei der Entstehung der Erfahrung, mit der ja alles sein Wissen überhaupt anfangen muß, gebrauchsfähig zu erweisen; denn es konnte ja die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, daß diese nur im menschlichen Geiste, nicht aber in der Erfahrung Geltung hatten wie z. B. die Ideen. Konnte aber gezeigt werden, daß eine Erfahrung ohne die Kategorien und ohne die durch sie zum Ausdruck kommende synthetische Einheit der Apperzeption überhaupt nicht möglich sei, so war damit offenbar, daß die Kategorien für jede Erfahrung Geltung hatten, daß sie also, da der Mensch sein Wissen nur durch Erfahrung erhalten kann, für ihn gebrauchsfähig waren. Dies ist der Zweck und ganz im allgemeinen der Verlauf der transzendentalen Deduktion nach der zweiten Auflage der Kritik; sie wurde von Kant auch die objektive Deduktion genannt. Denn in der ersten Auflage brachte er auch noch eine subjektive Deduktion,[1]) die darauf ausging, den reinen Verstand selbst nach

---

1) Kr. d. r. V. Vorrede zur ersten Aufl. Kehrb. Seite 8 f., vgl. dazu Kehrb. Seite 112 ff.

seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruhe, zu betrachten und zu versuchen, die Frage zu beantworten, wie das Vermögen zu denken selbst möglich sei. Doch weil sie etwas einer Hypothese ähnliches an sich trüge und weil zu fürchten wäre, daß sie beim Leser nicht volle Überzeugung wirke, so legte er das Hauptgewicht auf die objektive Deduktion, daß sie in seinen Ausführungen ihre ganze Stärke bekomme. Durch sie suchte er zu erweisen, daß vermittelst der reinen Verstandesbegriffe allein ein Gegenstand gedacht werden kann und sie somit „als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen." Deshalb ließ Kant dann in der zweiten Auflage der Kritik die subjektive Deduktion wegfallen. Demgegenüber muß es doch merkwürdig berühren, daß Fries gerade gegen die objektive Deduktion zu Felde zieht und sich auf eine subjektive stützt. Denn damit setzt er sich von vornherein dem Verdachte aus, auf eine Hypothese sich stützen zu müssen und seine Leser nicht überzeugen zu können, so daß sein Standpunkt gleich von Anfang an schwierig wird, weil er außer der Sicherheit und Zuverlässigkeit seiner Deduktion auch noch erweisen muß, daß sie nicht auf Hypothese beruht. Fries will es also unternehmen, die Gültigkeit der Kategorien nicht „von der anschaulichen Erkenntnis abhängig" zu machen, sondern die in ihnen aufgezeigten Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung direkt als einen wirklichen Bestandteil unserer (unmittelbaren) Erkenntnis aufzuweisen.[1]) Er stellt sich die hohe Aufgabe, auf Grund einer Theorie der Vernunft, die das Wesen derselben genau und richtig wiedergebe, nachzuweisen, welche ursprüngliche Erkenntnis wir notwendig haben müssen und was für Grundsätze daraus notwendig in unserer Vernunft entspringen,[2]) also warum wir gerade diese und keine anderen apriorischen Sätze haben können. Da nun unser gesamtes Denken auch nach der Ansicht von Fries nur durch die Kategorien möglich ist, so will er also nichts Geringeres tun, als die Möglichkeit des Denkens selbst aus unseren Vermögen, also subjektiv-anthropologisch erklären. Ist eine derartige Aufgabe für uns überhaupt lösbar? Um diese wichtige Frage beantworten zu können, ist es nötig, das Wort „erklären" näher ins Auge zu fassen. Versteht man unter erklären weiter nichts, als ein Zurückführen auf Prinzipien, so mag das Wort seine Be-

1) Pol. Schr. I, Seite 341.
2) N. Kr. I¹, Seite 284.

rechtigung haben. Aber die Prinzipien selbst „erklären“ zu wollen, ist ein Hirngespinst, das dem gleichkommt, das Dasein der Welt und der Menschen mit unserm Wissen und unserm Verstand „erklären“ zu wollen. Tatsächlich besteht nun auch die Fries'sche „Erklärung“ der Kategorien nur darauf, sie nicht als ein Letztes für uns Erkennbares anzusehen, sondern sie noch weiter in die „unmittelbare Erkenntnis“ und deren Grundlagen hinein zurückführen zu wollen, wenn auch diese noch weiter zurückliegenden Gebiete der Erkenntnis (im gewöhnlichen Sinne) unzugänglich sind und nur auf Treu und Glauben angenommen werden können, wie bereits oben gezeigt worden. Wenn die Deduktion „das Gesetz in unserer unmittelbaren Erkenntnis die Vernunft aufweisen soll, welches einem Grundsatz zu Grunde liegt und durch ihn ausgesprochen wird“, dann muß die Vernunft bereits mit einer solchen ausgestattet sein. Da es nun unmöglich ist, die Vernunft sowohl, als auch ihre Organisation und ihre unmittelbare Erkenntnis erkennen zu können, weil wir über die Grundsätze nie hinauskommen und ihre Grundlage nur „erschließen“ können, so ist es Fries selbst, der die Vernunft erst beschenkt mit der unmittelbaren Erkenntnis als „ihrem Eigentum.“ Dadurch macht er es sich selbst sehr leicht, aus dieser Vernunft die apriorischen Sätze wieder abzuleiten.

Um nun Platz für seine Deduktion zu schaffen, ist Fries natürlich genötigt, die Kantische in Mißkredik zu bringen. Wie verfährt er dabei? Als ersten und schwersten Vorwurf erhebt er den, daß Kant den „schlimmsten Fehler“, der aus dem „rationalistischen Vorurteil“ folge, begangen habe: Die Verwechslung von Deduktion und Beweis (im Sinne von Fries). Er habe die Kategorien aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung beweisen wollen, ist ein Satz, der oft bei Fries zu finden ist, der aber auch stets so allein und apodiktisch dasteht; denn des Nachweises dieser schweren Beschuldigung hält er sich überhoben. Untersuchen wir also sachlich, was an dem Vorwurfe richtig ist. Nach Fries ist ein Beweis die Begründung oder Ableitung eines Urteils aus einem anderen. Legt man diese Definition zu Grunde, so fragt man bei Kant vergebens nach einem noch allgemeineren Urteile, aus dem er auch nur eine Kategorie abgeleitet haben sollte.

Sollte Fries wirklich nur deshalb, weil Kant die Deduktion auch transzendentalen Beweis genannt, seinen Vorwurf erhoben

haben? Dann hätte er sich das Wesen desselben allerdings wenig zu eigen gemacht; denn der transzendentale Beweis und seine Auffassung des Beweises sind sehr zweierlei. Vielmehr ist es so, daß Kant selbst die Kategorien als unbeweisbar (im Sinne von Fries) gehalten. Ihm genügt die mit Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit verbundene Entdeckung reichlich für ihre tatsächliche Sicherheit und Richtigkeit. Der Begriff des a priori selbst trägt es bereits in sich, daß hier nichts zu beweisen ist; denn die apriorischen Sätze sind ja ein Letztes, nicht Wegdenkbares, das bei der kritischen Regression übrig geblieben. Wie kann man ein Letztes (von dem Beginne der Abstraktion an gerechnet), ein Ursprüngliches (von der Herkunft aus) noch einmal ableiten? Dann wäre ja das Letzte, Ursprüngliche eben nicht das Letzte und Ursprüngliche!

Und nun das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung; werden aus ihm die Kategorien abgeleitet? Nein; denn dieses Prinzip wird ja erst, nachdem die Kategorien schon sicher gestellt, an diese herangebracht zu einem ganz andern Zweck als dem der Ableitung und des Beweises. Abgeleitet werden die Kategorien aus den Urteilsformen; diese sind der Leitfaden zur Auffindung der vollständigen Tafel derselben. Wenn also Fries folgerichtig etwas an Kants Kategorientafel als falsch aufzeigen wollte, so hätte er die Ableitung aus den Urteilsformen angreifen sollen, an der manches zu tadeln ist, wie die nachkantische Literatur zur Genüge zeigt. Doch das tut Fries nicht, sie nimmt er vielmehr im ganzen Umfange an. Wie steht es also mit dem Vorwurf? Fries hat ihn nicht begründet, weil er das nicht konnte, da Kant seine Kategorien nicht bewiesen hat; damit gibt er uns aber das Recht, die Berechtigung zu seinem apodiktisch ausgesprochenen Vorwurfe stark in Zweifel zu ziehen.

Vielmehr liegt die Sache so, daß Fries seine Kategorien zu beweisen sucht. Er glaubt freilich, dieser „lästigen Zumutung“ entgangen zu sein, weil er ja die Kategorien in dem Wesen der Vernunft als notwendig vorhanden nur aufweisen wolle. Ist es aber mit dem Aufweisen an sich des Daseins geschehen? Ist nicht vielmehr dieses Aufweisen gerade ein Beweis, daß diese Kategorien die einzig möglichen und darum die einzig richtigen seien; weil eben unsere Vernunft so organisiert sei, daß sie nur

1) cf. z. B. N. Kr. I[1], Vorr. XXXVI u. ö.

diese und keine anderen Kategorien haben, daß sie nur in diesen denken könne? Die Gültigkeit der apriorischen Sätze in Urteilen interessiert ihn freilich nicht, aber die unmittelbare Erkenntnis als die Beschaffenheit der Vernunft; und diese schließt doch die Gültigkeit notwendig mit ein; denn was hätte sonst die Zurückführung der apriorischen Erkenntnisse auf die Beschaffenheiten der Vernunft für einen anderen Zweck und Sinn?[1]) Ihm ist tatsächlich seine Theorie der Vernunft der „ontologische Grund" für die metaphysischen Grundsätze; denn weil die Vernunft so, wie Fries sie beschreibt, organisiert sei, müssen wir notwendig diese bestimmten und keine anderen Kategorien haben. Macht Fries seinem Lehrer Kant nicht immer wieder den Vorwurf, daß er wohl das „daß" (quid facti) der Kategorien, aber nicht das „warum" (quid juris) derselben habe deutlich machen können, daß ihm jedoch dies geglückt sei. Wenn jemand aber im Stande ist, das „Warum" einer Sache, ihre faktische Berechtigung und einzig mögliche Art ihrer Existenz zu zeigen und zu begründen, sagt man dann nicht: er hat sie bewiesen? Wir müssen also gerade Fries den Vorwurf machen, den er gegen Kant unberechtigter Weise erhebt, daß dieser seine Kategorien zu beweisen, d. h. aus einem Höheren abzuleiten und ihre Berechtigung und Richtigkeit sicherzustellen und somit die Frage nach ihrer Gültigkeit und Gewährung zu beantworten suche. Er unternimmt also eine Arbeit, die Kant mit Recht nicht für richtig gefunden.

Um aber doch den Schein einer Notwendigkeit seiner Art der Deduktion zu haben, war er gezwungen, eine zweite Anschuldigung zu erheben, und zwar diesmal gegen die kritische Methode. Obwohl er selbst diese als „unfehlbar" bezeichnet hat, raubt er ihr diesen guten Ruf wieder. Denn „wie soll ich nun durch diese Regression auf ein Letztes kommen, das als Prinzip gelten kann? Die bloße Zergliederung für sich setzt sich keine Grenzen, es ist immer ungewiß, ob ich darin nicht noch weiter fortgehen kann."[2]) Hätte doch Fries an einem Beispiele die Möglichkeit des Nichtaufhörens in der Regression gezeigt! Hier steht wiederum ein Satz apodiktisch ausgesprochen, dessen Richtigkeit stark bezweifelt werden muß. Wenn Kant, der Ent-

1) cf. auch Nelson, Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie, Seite 30 f.

2) Psych. u. Metaph., Seite 174.

decker des Apriori, sagt, daß die Regression auf ein Letzes, nicht Wegzudenkendes führe, so wird er wohl gewußt haben, was er behauptet. Andererseits wäre er Fries sicher dankbar gewesen, wenn dieser es fertig gebracht hätte, die Zergliederung noch weiter zu führen; denn dann hätten wir ja ganz andere, vielleicht noch einfachere Erkenntnisse a priori als in unserm Besitz aufgedeckt bekommen. Aber Fries hat nicht einmal den Versuch gemacht, die Regression noch weiter zu führen; vielmehr scheinen ihm die apriorischen Sätze so unbedingt sicher zu sein, daß er an ihrer Vermehrung sowohl als auch an der Erschütterung der vorhandenen vollkommen zweifelt. Mit einer rhetorisch hingeworfenen Frage und einer unbewiesenen Behauptung also kann man die kritische Methode, die man selbst als „unfehlbar" bezeichnet, nicht umwerfen. Daß aber Fries derartige Vorwürfe, wenn auch ohne Recht, überhaupt erhebt, zeigt doch offenbar, wie sehr ihm eine Sicherstellung, ein Schutz der apriorischen Sätze durch Beweis am Herzen liegt.

Durch den dritten Vorwurf gegen Kant sucht Fries nun besonders die subjektiv-psychologische Art seiner Deduktion zu stützen. Kant habe sich fälschlich den Vorteil vergeben, daß er die Gültigkeit der Kategorien von der anschaulichen Erkenntnis abhängig mache, anstatt die in ihnen aufgezeigten Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung direkt als einen wirklichen Bestandteil unserer [unmittelbaren] Erkenntnis nachzuweisen.[1]) Weil Kant also einen Umweg mache, er aber direkt verfahre, sei seine Art die bessere; als ob der kürzere Weg immer der empfehlenswertere wäre?

Die Stütze, die sich Fries direkt bietet, ist nämlich seine unmittelbare Vernunfterkenntnis und die aus ihr abgeleitete ihm einzig mögliche, einzig richtige, geradezu unfehlbare Theorie der Vernunft, die wir beide oben charakterisiert haben. Um ihr aber mehr Vertrauen zu erringen, muß er das Kantische Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung verdächtigen: Es sei ja „Erfahrung nur in der Wechselwirkung unserer sinnlichen und verständigen Erkenntniskräfte gegründet."[2]) Die Erfahrung aber, diese „Urtatsache", deren beide Faktoren Fries selbst als unmittelbar gewiß und ewig wahr hinstellt, ist uns doch sicherer als die hypothetische Theorie der Vernunft. Ja, wenn es wenigstens

1) Polem. Schr. I, Seite 341.
2) N. Kr. I[1], Vorr. XXXII.

zuträfe, daß Kant aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung die Kategorien beweisen wollte; dann hätte er wenigstens mit dem Einwand Recht, daß bei Kant die „ganze Erkenntnisapriori doch wieder auf empirischen Grunde“ ruhe und „aus der Wahrnehmung entspringe,“ worin allerdings dann ein „unüberwindlicher Widersinn“ läge und ein „ganz absurder empirischer Idealismus herauskäme“.[1]) Das tut ja Kant aber nicht; sondern er prüft nur, ob eine Verbindung zwischen beiden, Kategorien und Empfindung, möglich ist, die, weil in unserer Erkenntnis außer ihnen nichts vorkommt, beide aufeinander angewiesen sind. Ja, wenn Fries gezeigt hätte, daß die Kategorien noch andere Zwecke zu erfüllen hätten und erfüllen könnten, als Erfahrung, an die nun einmal unser Wissen durchgängig gebunden, mit der es stets anfangen muß, möglich zu machen, dann wäre der Einwurf berechtigt, daß das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung ungenügend sei. (Seine Deduktion der Ideen ist ja keine positive, sondern beruht auf Negation, auf den Kategorien ohne ihre Beschränkung durch die Schemata und geht außerdem nicht auf Wißbares sondern nur Glaubhaftes.) Der tiefere Grund der Abweisung der objektiven Art der Deduktion liegt aber in der durchgängigen subjektiven Wendung, die ihn zwingt, Kants Deduktion als unvollständig anzusehen und der „objektiven Gültigkeit der Sinnesanschauung im Voraus keinen Vorzug einzuräumen.“[2])

Doch, wenn wir auch Fries' Vorwürfe gegen Kant zurückweisen müssen, so fragt es sich doch noch immer, ob seine Deduktion wirklich das leistet, was sie verspricht. Es wäre ja möglich, daß neben der objektiven Deduktion Kants auch die subjektive von Fries bestehen könnte, daß gerade eine die andere stützte. Die Fries'sche Deduktion hat die Aufgabe, aus dem Wesen der Vernunft das Warum gerade dieser von Kant aufgefundenen Kategorien zu erklären. Die Frage: Wie geschieht das? zerlegt sich in die beiden: Wie wird das Wesen der Vernunft gefunden? und: Wie erklären sich aus diesem unsere Kategorien? Hören wir Fries selbst: „Da wir nun in der Notwendigkeit und strengen Allgemeingültigkeit Merkmale haben, an denen wir unabhängig von jenem Ursprung Erkenntnisse apriori unterscheiden können, so läßt sich aus diesem auf die Art und Beschaffenheit

1) N. Kr. I[1], Vorr. XXXVI f.

2) Metaph. Seite 117

beharrlicher Grundbestimmungen des Gemütes schließen."[1]) Hier steht klar und deutlich, was oben schon sachlich weiter ausgeführt, von Fries selbst ausgesprochen, daß die apriorischen Erkenntnisse selbst der „Leitfaden" sind, an dem man den Marsch ins unbekannte Land der „Beschaffenheit unseres Gemütes" antreten kann. Die aus der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, „unabhängig von ihrem Ursprung" erkannten apriorischen Sätze sind die Prämissen, aus denen wir die Organisation unserer Vernunft „erschließen". Haben wir diese nun so gefunden, so wird umgekehrt „direkt aus dem Wesen der Vernunft" gezeigt, daß nur „subjektiv aus ihren Grundbestimmungen"... alle unsere Erkenntnis a priori entspringe" und „wie jener subjektive Ursprung sich unfehlbar auf Grundbestimmungen des Gemütes beziehe."[2])

„Die Sache ist sehr einfach."[3]) Allerdings; denn sie beweist tatsächlich nur, daß Fries den Weg vorwärts aus dem Gemüt heraus genau dem Wege rückwärts in dasselbe hinein angepaßt, daß seine eignen Gedanken sich nicht widersprechen; aber auch weiter nichts! Sollte Fries wirklich weiter nichts mit seiner Deduktion bezweckt haben? Das wäre ja das reine Kreiselspiel, und auf diese Weise wäre am Ende alles zu deduzieren. Nein, Fries will ja viel mehr: Er will ja die Erkenntnisse a priori aus dem Wesen der Vernunft aufweisen und dadurch sicherstellen. Das ist aber nur möglich, wenn er zwischen den beiden Wegen hinein in und heraus aus der Organisation der Vernunft eben den schon oben besprochenen Schluß vollzogen hat: Die erschlossene Organisation der Vernunft ist auch da und zwar in realer Art und Weise und so, wie Fries sie schildert.

Nur durch diesen fehlerhaften Schluß, den wir als das *πρῶτον ψεῦδος* der gesamten Fries'schen Philosophie bezeichnet, ist es möglich, in der Deduktion irgend welche Beweiskraft zu sehen; ohne diesen Schluß ist sie nur eine Gedankenspielerei; die keinerlei theoretischen Wert hat. Die unmittelbare Vernunfterkenntnis" ist das Mittel, das, zuerst „erschlossen" aus der apriorischen Erkenntnis, auf einmal sich umwandelt in etwas tatsächlich Vorhandenes, Metaphysisches und dadurch das Dasein und die Gültigkeit der apodiktischen Sätze

1) Psych. u. Metaph. S. 241.
2) Psych. u. Metaph. Seite 240, 242.
3) Ebenda.

erklären soll, durch welche der denkende Verstand sich der metaphysischen Formen in jener unmittelbaren Vernunfterkenntnis bewußt werde.[1]) Da nun aber der Schluß vom notwendigen Denken auf wirkliches Dasein durchaus zu verwerfen ist, fällt auch die gesamte Deduktion in der subjektiven Art von Fries. Seine Grundauffassung der Kategorien als nur Beschaffenheiten unserer Vernunft hat ihm hier wie in seiner ganzen Erkenntnislehre einen schlimmen Streich gespielt; es zeigt sich auch hier evident, daß man mit dogmatischen Voraussetzungen, über die „noch nichts ausgemacht ist", keine Erkenntnislehre in befriedigender Weise lösen kann.

Schluß: Zusammenfassender Rückblick.

Wir hatten uns die Aufgabe gestellt, die Fries'schen Grundbegriffe zu untersuchen, weil in ihnen die eigenartigen Charakterzüge der Fries'schen Erkenntnislehre ihren letzten Grund haben. Dabei haben wir gefunden, daß Fries in ihnen vom Kantischen Sprachgebrauche bedeutend abweicht, so bedeutend, daß man seiner Behauptung wohl Recht geben muß, wenn er, obwohl „Kants getreuester Schüler", sein Unternehmen eine „gänzliche Umarbeitung der Kantischen Arbeit" nennt.[2]) Gleichzeitig aber entfernt er sich auf Grund seiner „Sacherklärungen" auch so weit vom gewöhnlichen Sinn der Worte, daß er durch die Wahl seiner Terminologie schon zu seiner Zeit verkannt wurde und es auch heute noch wird. Man hat in ihm stets den Psychologisten gesehen, der zu einem Empirismus von der Art Lockes zurückgekehrt sei. Und doch ist nichts verkehrter, als Fries dieser philosophischen Richtung anzugliedern. Unsere Untersuchung hat ihn in ein vollständig anderes Licht gerückt. Fries selbst wie auch seine Schüler haben vollkommen Recht, wenn sie jede Vermischung und Verwechslung mit den Psychologisten weit von sich weisen; denn es ist ganz offenbar, daß Fries nicht „auf dem Wege der Psychologie der Philosophie neues Heil"[3]) bereiten will, daß er vielmehr

---

1) N. Kr. II², Seite 25.
2) cf. z. B. N. Kr. I¹, Vorr. XLIX.
3) Psych. Anthr. II², Vorr. XI.

überzeugt ist, die „unglückliche genetische Psychologie mache nur irre“ und „führe nie zur Allgemeingültigkeit“.[1]) Er selbst rechnet sich deshalb auch nicht zum Empirismus der Englischen Schule, sondern zu den Leibnizianern. Damit ist Fries also vollkommen im Recht; nur hätte er auch zugeben sollen, daß er diesen fast näher steht als Kant, daß auch er auf dogmatischen Voraussetzungen aufbaut und deshalb all dem, was er von Kant übernommen, namentlich der kritischen Methode und der transzendentalen Deduktion, das eigentliche Wesen und den Geist des Kritizismus wieder ausgetrieben hat. Zwar scheint es nach der vorsichtigen Ausdrucksweise von Fries so, als ob er voraussetzungslos vorgehe; unsere Untersuchung hat aber seine Voraussetzungen als nicht einwandfrei aufgedeckt. Fries selbst glaubt, durch Beschreibung und Beobachtung der Erkenntnistätigkeit und ihrer Zusammenfassung in eine Theorie die Erkenntnislehre begründen zu können; aber gerade seine eigene Philosophie beweist, daß das unmöglich ist. Fries ist selbst an seiner Auffassung der Kritik als „Erfahrungswissenschaft“ gescheitert. Denn wenn sein Unterbau der apriorischen Erkenntnisse wirklich anthropologisch-psychologisch wäre, dann wären ja seine Gegner, die ihm Psychologismus vorwerfen, im Recht. Sie haben aber nicht Recht, weil eben Fries an den entscheidenden und darum allein für die Erkenntnislehre wichtigen Stellen nicht aus der Erfahrung (im gewöhnlichen Sinne) schöpft und nicht durch Beschreibung der Tätigkeit des Erkennens zu den Grundlagen desselben kommt, sondern vielmehr teils ganz wie Kant durch Abstraktion vom Erkenntnisergebnis aus vorwärts gelangt, teils durch Metaphysik, d. h. durch schlechthinnige Voraussetzung von unerfahrbaren Gegenständen und Verhältnissen. Zu letzteren gehören vor allem seine Theorie der Organisation unserer Vernunft und deren unmittelbarer Erkenntnis. Deshalb führen im Grunde seine Annahmen eines sich immer gleichbleibenden „Hintergrundes“ des Verstandes, welcher eben die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft sein soll, auch nicht weiter; diese macht uns das Dasein und die Natur der Grundgesetze um nichts begreiflicher, weil sie ja nur eine Annahme metaphysischer, aber für uns nicht erfahrbarer Art ist. Es ist eine unauflösbare Aufgabe, die Herkunft und

1) l. c. Seite XII u. Gesch. d. Phil. II, Seite 514.

notwendige Entstehung unserer Maximen zu erforschen, sie aus dem Wesen unseres individuellen Geistes erklären zu wollen, wie es Fries ja versucht. Gerade dadurch werden die Grundlagen seiner psychischen Anthropologie mit Notwendigkeit zur Metaphysik; nur seine Terminologie, die zwar die alten Worte beibehält, aber durch „Sacherklärungen“ einen oft ganz und gar anderen Inhalt in sie legt, und seine subjektive Wendung, d. h. die Beschränkung der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit auf das einzelne Idividuum, haben seinem Philosophem das Ansehen des Psychologischen gegeben. Nimmt man dieses aber für das Wesen desselben, so geht man vollkommen fehl. Vielmehr zahlt auch Fries dem „Geiste der Zeit“, der ihm ja „der mächtige Beherrscher des Einzelnen ist“ [1]), seinen Tribut; auch er durchbricht die von Kant mit weiser Mäßigung aufgerichteten Grenzen des Erkennens und sucht mehr erfahren zu wollen, als wir zu erfahren vermögen. Auch Fries ist in seinen letzten Grundlagen Metaphysiker, nur in einer anderen Richtung als seine Gegner Fichte, Schelling und Hegel; er ist, wenn man so sagen darf, der Metaphysiker des Subjektiven und Individuellen. [2])

Aus diesem Grunde gibt es für ihn eigentlich auch keine Erkenntnisprobleme. Diese sind ihm schon *μετὰ φύσιν* des menschlichen Erkenntnisvermögens gelöst. Die unmittelbare Erkenntnis trägt ja ihre transzendentale Wahrheit schlechthin in sich; diese ist eben da und gegeben, sie ist also kein Problem. Die Kantischen „Grenzen der Erfahrung“ werden einfach umgeprägt in „transzendentale Wahrheit.“ Über sie darf deshalb der Mensch nicht nachgrübeln, da das verlorene Arbeit wäre; seine einzige Aufgabe ist nur die, seine Urteile jener unmittelbar vorhandenen, entweder der Vernunft ohne weiteres verliehenen oder durch die Anschauung herzugebrachten, transzendentalen Wahrheit anzupassen. In dieser selbst ist kein Raum für Probleme; solche können gar nicht in ihr sein, da sie ja gewissermaßen nur ein anderer Name für Gesetzmäßigkeit oder Mechanismus ist. Stellt man sich diesen letzten Grundcharakter der Fries'schen Er-

---

1) N. Kr. I[1], Einl. Seite V.

2) Es genügt deshalb nach unserem Dafürhalten durchaus nicht, nur die Fries'sche Methode zu untersuchen; denn sie allein bringt seine Ergebnisse nicht hervor. Vielmehr liegt gerade bei ihm der Schwerpunkt auf den Voraussetzungen, welche die Auffassung seiner Ergebnisse allein möglich machen. cf. Nelson, Fries und seine jüngsten Kritiker, Seite 240 f.

kenntnislehre vor Augen, so wird ganz offenbar, wie weit Fries sich von Kant entfernt, der den Organismus über allen Mechanismus erhebt und deshalb die Probleme nicht auf eine zwar geschickte, aber doch dogmatische Weise beseitigt, sondern ihnen nachgeht.

Deshalb vermag uns Fries nicht das Letzte in der Erkenntnislehre zu sagen. Die Probleme werden uns nicht dadurch gelöst, daß man sie einseitig weginterpretiert und durch klug gewählte Terminologie umgeht. Gegenüber Mechanismus und bloßer Gesetzmäßigkeit bleibt der Mensch immer wieder stehen bei einem „Und dennoch!“ Es ergibt sich immer wieder ein Rest, der über das nur Gesetzmäßige hinauszeigt, und das Verhältnis dieser beiden wird ewig ein Problem, ja sogar das Problem bleiben. Darum können wir die Verabsolutierung der Kantischen Ergebnisse in der Fries'schen Art, wodurch allerdings die Philosophie recht „eigentlich erst Schulsache werden würde wie Mathematik,“ [1]) nicht als die Lösung bezeichnen. Fries sucht eine Philosophie zu lehren, d. h. ein fertiges, nicht angreifbares Ganzes, während seinem Meister Kant nicht das Ergebnis, sondern das Philosophieren selbst am Herzen lag. Das zeigt sich ganz charakteristisch an den Schülern beider Männer. Bei Friesens Anhängern herrscht größte Eintracht, die den Stempel des Doktrinären an sich trägt; Kant dagegen weckte die Geister und regte das intensivste Selbstdenken an, bewirkte aber nicht ein Auswendiglernen und eine schematische Anwendung des Erlernten. [2])

---

1) N. Kr. I[1], Einl. Seite XI. cf. Seite 200 f.

2) Man vergleiche zu dem Gesagten die gesamte Polemik der Fries'schen Anhänger: Diese führen alle Ausführungen Andersdenkender auf Fries'sche Grundbegriffe, z. B.: unmittelbare und mittelbare Erkenntnis, Grund und Begründung, Inhalt und Gegenstand u. s. w. zurück, deren Bedeutung und Wert wir klarzulegen versucht haben; alles, was nicht in dieses Schema paßt wird abgeschnitten und verworfen, jene Grundbegriffe selbst aber nicht gründlich erörtert, so daß Fries zuletzt natürlich immer Recht haben muß.

Wer mit derartigen Maximen arbeitet, wie den folgenden: „Je ausgesprochener und schärfer die maßgebende Meinung ist, um so unparteiischer, gerechter und brauchbarer wird die geschichtliche Darstellung als solche“, (Nelson, Über das sog. Erkenntnisproblem, S. 419, A. 1) oder „Die Forderung, sich bei einem philosophischen Streit auf den Standpunkt des Gegners zu versetzen und auf seine Voraussetzungen einzugehen, erscheint uns indessen nirgend so ungerechtfertigt wie gerade in der Philosophie,“ (Nelson, J. Fr. Fries und seine jüngsten Kritiker, Seite 239 f.) bezeugt ja offenkundig, daß er auf einem vollkommen doktrinären Standpunkte (Noli me tangere!) steht. Wie

Nicht der ist ein philosophischer Kopf, der glaubt, alle Probleme lösen zu können und dem sie dann auch gelöst sind, sondern der, dem sie da, wo der Mensch des oberflächlichen, problemfreien Alltagslebens aufhört zu denken, erst auftauchen, den ein richtiges Erkennen und eine mutige Anerkennung derselben ohne Furcht um seine „Seelenruhe" zur Einsicht in die Kleinheit des menschlichen Wissens und damit zur Bescheidenheit führen, wodurch allein er weit über den Wahrheits- und Glückseligkeitstaumel des Alltags zur Ahnung und Sehnsucht, nicht aber zur Erkenntnis, eines über das nur gesetzmäßig bestehende hinausweisenden Überindividuellen, Metakosmischen gelangt.

Wir können also als Ganzes die Fries'sche Erkenntnislehre nicht als überzeugend und vor allem nicht als „Verbesserung" der Kantischen ansehen. Daß dagegen Fries im einzelnen neue Gedanken gebracht, soll deshalb nicht ungerühmt bleiben. Seine, allerdings auf Aenesidemus beruhende bessere Beschreibung des Erkenntnisvorganges, besonders die Ausschließung des „Dinges an sich" aus demselben, seine Hervorhebung der Kategorien der Relation als die wichtigsten, seine Erkenntnis der Tätigkeit des Willens beim negativen Urteil, womit er Gedanken angeschnitten, die vor allem in der Linie Lotze, Sigwart, Windelband, Rickert, Bergmann weitergewirkt haben, sind Fortschritte, die allein Grund genug abgeben, ihn der unverdienten Vergessenheit zu entreißen und ihm einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Philosophie zu sichern. Dazu ist aber vor allem auch nötig, daß sein Bild endlich in ungetrübtem Lichte erscheine, daß er nicht weiterhin als der Psychologist, der er nie war und auch nie hat sein wollen, sondern vielmehr als ein höchst eigenartiger, nur auf das subjektive Innenleben des einzelnen Menschen gerichteter Metaphysiker, der ebenso wie die anderen Schüler Kants eine Seite der Lehre seines Meisters, nämlich die Aufweisung des subjektiven Elementes beim Erkennen, bis zum äußersten gesteigert hat, erkannt und anerkannt wird.

---

könnte Fries jemals auf irgend welches Verständnis rechnen, wenn man sich, bei seiner eigenartigen Terminologie, auf diesen Standpunkt stellen würde?

Literatur.

A. Werke von Fries.

1. Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik. In C. Chr. Erhard Schmids psychologischem Magazin. Jena. Band 3. 1798. (Psych. u. Metaph.)
2. a) Reinhold, Fichte und Schelling. Leipzig 1803. (R. F. S.)
   b) 2. Auflage in den Polemischen Schriften (Pol. Schr.) 1824. Band I.
3. System der Philosophie als evidente Wissenschaft. 1804. (System.) Leipzig.
4. Wissen, Glaube und Ahndung. (W. Gl. A.) Jena. 1805. Neu herausgegeben von L. Nelson. Göttingen. 1905.
5. a) Neue Kritik der Vernunft. 3 Bände. Heidelberg. 1807. (N. Kr. I^1, II^1, III^1.)
   b) Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, zweite Auflage. Heidelberg 1828—31. (N. Kr. I^2, II^2, III^2.)
6. System der Logik. Heidelberg 1811. 2. Auflage. 1819. (Logik ^{2}.)
7. Julius und Euagoras. Heidelberg 1814, 1822. Neu herausgegeb. von W. Bousset. Göttingen 1910. (Jul. u. Euag.)
8. Handbuch der psychischen Anthropologie. 2 Bände. Jena 1820. 2. Aufl. 1837 u. 39. (Psych. Anthr. ^{2}.)
9. System der Metaphysik. Heidelberg 1824. (Metaph.)
10. Geschichte der Philosophie. 2 Bände. 1837—40. (Gesch. der Phil.)

B. Werke von Kant.

1. Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe Kehrbach. Reclam.
2. Prolegomena, Ausg. v. K. Schulz. Reclam.
3. Sämtliche Werke, Ausg. v. Rosenkranz u. Schubert. Leipzig 1838.
4. Logik, herausgegeb. v. J. B. Jäsche. 1800.

C. Schriften über Kant und Fries.

1. Abhandlungen der Fries'schen Schule, N. F., hg. von Hessenberg, Kaiser und Nelson. Band I und II.
2. Aenesidemus, 1792.
3. Amrhein, Dr. H., Kants Lehre vom Bewußtsein überhaupt. Berlin 1909.
4. Cohen, H., Kants Theorie der Erfahrung. 1871.
5. Elsenhaus, Th., Das Kant-Friesische Problem. Heidelberg 1902
   —,— Fries und Kant. 2 Bände. Giessen 1906.
6. Fischer, K., Die beiden Kantischen Schulen in Jena. 1862.
7. Grapengießer, J. Kants Kritik d. r. Vernunft und deren Fortbildung durch Fries. 1882.
8. Henke, E. L. Th., Jakob Friedrich Fries. 1867.
9. Hölder, Alfred, Darstellung der Kantischen Erkenntnislehre. Tübingen 1879.
10. Leser, H., Die zwei Hauptmomente der kritischen Methode Kants und ihr Verhältnis zur Methode von Fries. 1900.
    —,— Das Wahrheitsproblem unter dem Gesichtspunkt der kulturhistorischen Erfahrung. 1901.
11. Liebmann, Otto, Kant und die Epigonen. 1865.
12. Meyer, J. B., Kants Psychologie. 1870.
13. Riehl, A., Der philosoph. Kritizismus. 2 Bände. 1876, 1887.
14. Schulze, Gottlob Ernst, Kritik der theoretischen Philosophie. 1801. 2 Bände.
15. Strasosky, J. Fr. Fries als Kritiker der Kantischen Erkenntnistheorie. 1891.
16. Vaihinger, H., Kommentar zur Kr. d. r. Vernunft. 2 Bände. 1881 u. 1892.
17. v. Wangenheim, Fr., Verteidigung Kants gegen Fries. 1876.
18. Wiegershausen, H., Aenesidemus Schulze. Berlin 1910.

D. Schriften zur Erkenntnistheorie.

1. Erdmann, B., Logik I. Band, 2. Auflage. 1907.
2. Eucken, R., Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens. 1908. Die Grundbegriffe der Gegenwart. 2. Auflage. 1873.
3. Liebmann, Otto, Zur Analysis der Wirklichkeit. Straßburg. 3. Auflage. 1900.
   —,— Über den objektiven Anblick. 1869.

Liebmann, Die Klimax der Theorien. 1884.
—,— Gedanken und Tatsachen. 2 Bände. 1904.
4. Lotze, H., Logik, 2. Auflage. 1881.
5. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I. 1900.
6. Rickert, H., Der Gegenstand der Erkenntnis. 1892.
—,— Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung 1896—1902.
7. Sigwart, Chr., Die Impersonalien. 1888.
—,— Logik, 2 Bände. 1874.
8. Volkelt, Joh., Erfahrung und Denken. 1886.
9. Windelband, Wilh., Präludien, 2. Auflage. 1903.
—,— Geschichte u. Naturwissenschaft. 1894.
—,— Vom System der Kategorien. In Abhandlungen f. Sigwart. 1900.
—,— Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil. 1884. Festschrift für Zeller.

E. Wörterbücher.

1. Mellin, Wörterbuch der kritischen Philosophie. 1797—1803. 6 Bände.
2. Eisler, Philosoph. Wörterbuch, 3 Bände, 3. Auflage. 1910



„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 23.

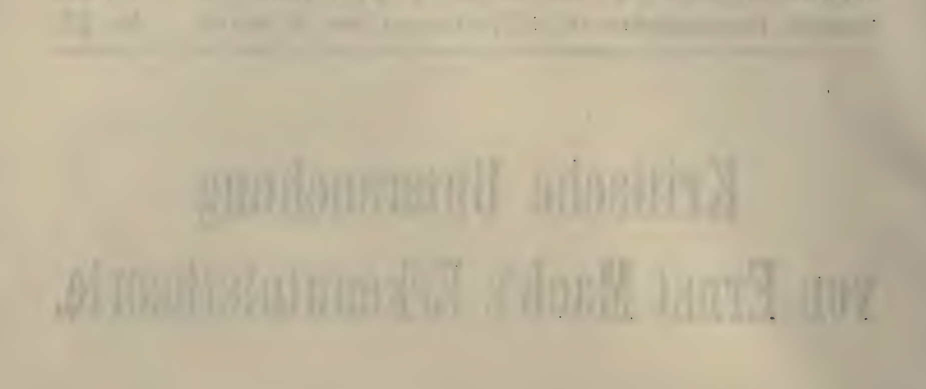
Kritische Untersuchung von Ernst Mach's Erkenntnistheorie.

Von

Herbert Buzello.
Dr. phil.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1911.



Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
(Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S.)
durch den stellv. Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48,
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Einleitung: Kurzer Abriß von Machs Erkenntnistheorie 1
II. Machs Begriff der Erkenntnis 7
III. Anschauungstheorie 20
IV. Logik 34
V. Mathematik 53
VI. Naturwissenschaft 69
VII. Methode der naturwissenschaftlichen Forschung 83
Literaturangabe 92



I. Einleitung.

Kurzer Abriß von Machs Erkenntnistheorie.

Der großartige Aufschwung der Naturwissenschaft in der Neuzeit steht in einem grellen Gegensatz zu ihrem kümmerlichen Fortgang im Altertum und besonders im Mittelalter. Der Grund dieses Fortschrittes liegt teils an dem größeren Interesse, das der moderne Mensch an der Natur nimmt, aber in erster Linie an der besseren Verwendung der Mittel zur Naturbeobachtung, in der Vervollständigung der Methoden der Naturwissenschaft. Aus diesem Grunde wird es für den Naturwissenschaftler von Wichtigkeit sein, eine Untersuchung der Methoden seiner Wissenschaft vorzunehmen, und zu prüfen, was an ihnen für den Fortschritt der Erkenntnis wertvoll, was aber irreführend ist; und er wird aus dieser Untersuchung eine Verbesserung der Methoden anstreben. Ferner ist bei der großen Ausdehnung der Wissensgebiete und der notwendigen Spezialisierung der Forscher auf kleine Ausschnitte aus ihnen, das Bestreben des Gelehrten, die Resultate, die er in seinem Fache fand, mit den Ergebnissen der Nachbargebiete und dem ganzen Wissenschaftsgebiet überhaupt in Einklang zu bringen, in neuerer Zeit mächtiger geworden. Die Gründe dafür sind teils praktische, durch die Methoden anderer Wissenschaften seine eigenen zu verbessern resp. neue Gesichtspunkte hineinzubringen, teils theoretische, um sich eine geschlossene Weltanschauung zu bilden. Dieses verschiedene Interesse des Forschers muß aber einen Einfluß auf seine Untersuchungen ausüben, ja es wird die Richtungen seiner Grundansichten vollständig bestimmen. Ein Beispiel dafür sind die erkenntnistheoretischen Untersuchungen Ernst Machs.

Mach ist Naturwissenschaftler und will als solcher keine zusammenhängende Weltanschauung, keine „Neue Philosophie" bilden. Er will nur die Ergebnisse der verschiedenen Wissenschaften, Physik und Psychologie, in Einklang bringen, er will eine „erkenntnistheoretische Wendung" (A. d. E. IX) versuchen, um das „Zusammenwirken spezieller Forschungen" vorzubereiten.

Daher rührt sein Interesse an allen methodischen Fragen, daher auch sein Versuch durch die Ergebnisse spezieller Naturwissenschaften, Psychologie und Biologie, erkenntnistheoretische Fragen zu lösen. Es muß nun aber die Frage gestellt werden, ob ein solches Verfahren berechtigt ist, ob die Grundbegriffe dieser Wissenschaften die Realität haben, die Mach ihnen zuschreibt. Hauptsächlich aber muß eine prinzipielle Untersuchung angestellt werden, ob auf Grund von Machs Voraussetzungen die Begründung der Mathematik und Physik als Wissenschaften möglich ist.

Die bisherige Wissenschaft, sagt Mach, macht den Fehler, daß sie nicht auf die einfachsten, uns in der Erfahrung gegebenen Bestandteile zurückgeht, sondern daß sie Begriffe, die nur Hilfskonstruktionen der Methode der Forschung sind, als reale Dinge hypostasiert, die nie in der Erfahrung gegeben sein können. Die Physik spricht von Körpern, die sich im Raume bewegen, eine Gestalt, unveränderliche Masse und andere Eigenschaften haben; die Physiologie von einer Seele, die denkt, fühlt und Willensregungen hat. Dieses sind aber Annahmen, von denen in der Erfahrung nichts gegeben ist. Es sind metaphysische Voraussetzungen. In der Erfahrung kenne ich nur die einzelnen Sinneseindrücke von dem Körper, die im einzelnen wechseln, aber relativ konstant sind. Ebenso ist das „Ich“ der Psychologie nur ein „relativ konstanter Komplex von Empfindungen“. Die „Elemente“, aus denen alle Gegenstände der Erkenntnis bestehen, die „Empfindungen“ sind dieselben im Psychischen und Physischen. Es hat keinen Sinn, diese Welt der „Sinnesempfindungen“ als Erscheinung einer dahinterstehenden Welt zu bezeichnen. Alle Körper hängen von meinem Leib ab. Wenn ich die Abhängigkeit der Elemente von meinem Leib untersuche, treibe ich Psychologie, wenn ich ihre Abhängigkeit von anderen Körpern untersuche, treibe ich Physik. Der Unterschied zwischen diesen beiden Wissenschaften ist also nur ein Unterschied der „Untersuchungsrichtungen“. Das Objekt sind jedesmal dieselben Elemente.

Das Ich ist gegenüber „meiner Umgebung“ nicht scharf abgegrenzt. Alle Vorgänge in der Körperwelt sind von „meinem Körper“ abhängig, von meinen Sinnesorganen. Das Ich im weitesten Sinne umfaßt also die ganze Welt. Im engeren Sinne gehören zum „Ich“ mein Leib, der dadurch charakterisiert ist, daß er von mir nie auf dieselbe Weise wahrgenommen werden kann wie von andern Beobachtern. Der Gegensatz zwischen Körper und Seele,

das Problem ihrer Wechselwirkung ist demnach als ein Scheinproblem erkannt. Das „Ich“ ist nur eine denkökonomische, keine reelle Einheit von Elementen. Es ist das „Bewußtsein“ keine besondere Qualität außer den Inhalten des Bewußtseins. Es ist nur ein eigenartiger Zusammenhang von Qualitäten. Es ist im Laufe der Zeit sehr veränderlich. Zwischen meinen Empfindungen und denen eines andern ist kein wesentlicher Unterschied. Dieselben Elemente hängen nur in verschiedenen Verknüpfungspunkten zusammen, die die verschiedenen „Ichs“ bilden. Zu einer Unterscheidung eines „Ich“ bin ich überhaupt nur durch die Beobachtung anderer Individuen, die sich ähnlich wie ich verhalten, gekommen. Hier bemerke ich, daß gewisse Erlebnisse nur mir unmittelbar gegeben sind; diese nenne ich mein „Ich“ im engeren Sinne. Durch Analogieschlüsse lege ich den Andern auch ein solches „Ich“ zu. — Das Ich ist also nicht ein besonderes Untersuchungsobjekt, sondern ein Teil des „Laufes der Welt“. Den „funktionalen Zusammenhang“ zwischen seinen Elementen soll die Psychologie untersuchen. Diese muß notwendig einen strengen psychophysischen Parallelismus voraussetzen. Diese Voraussetzung gilt aber nur als Arbeitshypothese.

Auch das „Ding“ ist nur eine verhältnismäßig beständige Summe von Empfindungen, die an dieselben Raum- und Zeitempfindungen geknüpft sind. Der physikalische Begriff der „Substanz“ bedeutet, daß gewisse Empfindungen beständig bleiben, während andere wechseln. Es hat daher keinen Sinn, die Substanz als etwas anzunehmen, das die Sinnesempfindungen verursacht, oder sogar ein ewig unerkennbares „Ding an sich“ hinter die Erscheinungen zu setzen. Auch die Raum- und Zeitwahrnehmung beruht auf Raum- bezw. Zeitempfindungen, die mit den Sinnesempfindungen verbunden sind. Mit jeder Gesichts- und Tastempfindung ist eine Raumempfindung mitgegeben, vermöge welcher diese Empfindung eine Stelle im Raum erhält. Ebenso gibt es eine Wahrnehmung der zwischen den Empfindungen abgelaufenen Zeit. Raum und Zeit sind also auch „Elemente“ wie die übrigen Elemente.

Im diesem Chaos der Empfindungen eine Ordnung zu suchen, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Die Physik will nicht das Eintreten einzelner Empfindungen konstatieren, sie handelt von „Körpern“ nnd deren Wirkungen auf einander, sowie von „Naturgesetzen“. Die Bildung dieser Begriffe ist aber durch ihren „praktischen“ Nutzen verursacht. Der Mensch als Lebewesen hat

sich allmählich aus den niedrigerstehenden Organismen entwickelt und ist nur „quantitativ“ von ihnen unterschieden. Das Leben aber besteht in Vorgängen, bei denen sich ein „Organismus“ gegenüber einer „Umgebung“ zu erhalten sucht. Dies geschieht nun bei den niedersten Wesen durch „Reflexbewegungen“, die unmittelbar auf einen Reiz erfolgen, und zur Lebenserhaltung dienen. Die Instinktbewegungen der Tiere haben denselben Zweck, aber sie erfolgen noch stets unmittelbar auf den Reiz und unbewußt. Beim Menschen werden die Lebensbedingungen komplizierter. Sein Interesse ist nicht blos auf Befriedigung der nächsten Bedürfnisse gerichtet. Er sucht auf „Umwegen“ seine Ziele zu erreichen. Dazu braucht er „Bewußtsein“ und zu dem Zwecke bildet er schließlich die Wissenschaft. „Wissenschaft und Kultur sind biologische Erscheinungen“ und müssen nach den Gesetzen der Biologie verstanden werden. Die Aufgabe der Wissenschaft aber ist, eine möglichst vollständige Kenntnis der Vorgänge in der Welt zu geben, damit der Mensch um so besser für seine Lebenserhaltung sorgen kann; sie untersucht die allseitige Abhängigkeit der Elemente von einander. Doch „die Natur ist nur einmal da“, in ihr gibt es keine „gleichen Fälle“. Will die Wissenschaft Regeln und Gesetze aufstellen, so muß sie als praktisches Postulat die Gleichförmigkeit des Naturgeschehens voraussetzen. „Sie soll ein möglichst vollständiges, zusammenhängendes, einheitliches, ruhiges, durch neue Vorkommnisse keiner bedeutenden Störung mehr ausgesetztes Weltbild, ein Weltbild von möglichster Stabilität“ schaffen (W. 366).

Die Wissenschaft hat die Aufgabe, eine möglichst vollständige „Anpassung der Gedanken an die Tatsachen und der Gedanken untereinander“ zu erreichen. Ein Grunderfordernis dazu ist die Voraussetzung der „Beständigkeit.“ Um sich anpassen zu können, muß der Intellekt frühere Erlebnisse reproduzieren können. Durch bestimmte Erlebnisse werden andere, mit ihnen verbunden gewesene, nach dem Gesetz der Berührungsassoziation reproduziert und mit der neuen Wahrnehmung verglichen. Dabei müssen alle Assoziationen, die sich bewährt haben, so weit es logisch zulässig ist, festgehalten werden, um die neuen Tatsachen möglichst „einfach“ durch ältere beschreiben zu können. Tritt aber eine Tatsache auf, welche mit den bisherigen Erfahrungen in Widerspruch tritt, so entsteht ein Problem. Das Problem wird gelöst, indem die alten Erfahrungssätze abgeändert werden und für den neuen Fall angepaßt werden. Die Erfahrungssätze sollen also auch für alle

„einzelnen Fälle“ anwendbar sein. Dies sind die Prinzipien der „Permanenz“ d. h. des möglichsten Festhaltens einmal gefundener Zusammenhänge und der „Differenzierung“ d. h. der möglichst genauen Spezialisierung für den einzelnen Fall. Wenn das Denken aber die große Fülle der Tatsachen umfassen will, muß es möglichst sparsam mit seinen Mitteln umgehen, möglichst viel unter die einfachsten Formeln zusammenfassen. Dies ist das „Ökonomieprinzip“. Es ist ein Gesetz des physischen Geschehens, die Anpassung der Gedanken in möglichst ökonomischer Weise zu vollziehen. Aber aus diesen Prinzipien ergibt sich noch kein Kriterium, um Wahres von Falschem zu unterscheiden. Bei der Sinneswahrnehmung kann ein Irrtum nicht stattfinden. Diese ist uns einfach gegeben. Irrtum entsteht durch die Annahme, daß Tatbestände, die unter bestimmten Umständen beobachtet sind, unter allen Umständen gelten. „Erkenntnis und Irrtum fließen aus denselben physischen Quellen. Nur der Erfolg vermag beide zu scheiden“ (E. u. J. 116). Wissenschaft muß, um zu allgemeinen Sätzen zu gelangen, abstrakte Begriffe bilden. Die Abstraktion ist durch das Streben nach Ökonomie bedingt. In dem Erinnerungsbild einer anschaulichen Tatsache werden nicht alle Inhalte reproduziert, sondern nur die, die „biologisch wichtig“ sind. Der Begriff entwickelt sich ganz allmählich aus der individuellen Augenblicksvorstellung, dadurch, daß die gemeinsamen Merkmale eine viel größere Bedeutung erlangen, als die besonderen; denn unter verschiedenen Umständen treten dabei „gleichartige Tätigkeiten“ zur Prüfung ein. Der Begriff ist „das an das Wort gebundene Bewußtsein von den Reaktionen, die man von der bezeichneten Klasse von Objekten (Tatsachen) zu erwarten hat“ (E. u. J. 134). Die Begriffe treten in Beziehung im Urteil. Dies ist eine „Ergänzung einer sinnlichen Vorstellung zur vollständigen Darstellung einer sinnlichen Tatsache“. Die Formen der Logik sind durch Abtraktion gewonnen. Sie haben nur ökonomischen Wert in ihrer symbolischen Darstellung.

Auch die Mathematik ist eine empirische Wissenschaft. Die „biologisch wichtige“ Zusammenfassung mehrerer gleicher Objekte in Gruppen und die Abstraktion der Zeichen für diese Tätigkeit führen zur Bildung der Zahlenvorstellung. Das Zählen beginnt, wenn die Erfahrung gemacht wird, daß die Zähloperation von der Art der Objekte unabhängig sind, und wenn die Zahlbegriffe in eine Reihe geordnet und durch Relationen verbunden sind. Alles Rechnen ist ein indirektes Zählen. Die Sätze der Arithmetik sind

durch Zählerfahrung gewonnen. Auch die Sätze der Geometrie sind empirische Sätze. Die Geometrie stellt ihre Objekte in einem Raum dar, der sich wesentlich von den Räumen der Sinnesgebiete unterscheidet. Letztere sind dishomogen, endlich, nach den Dimensionen nicht gleichwertig. Aber die Erfahrung, daß die Raumerfahrung der verschiedenen Sinne durch einander ersetzt werden können, und daß wir Bewegungen nach allen Richtungen gleichmäßig und unbeschränkt ausführen können, führt zum Begriff des „einen", homogenen, unendlichen, mathematischen Raumes. Der Raum der Geometrie ist also ein abstraktes Ordnungssystem. Die geometrischen Sätze sind Erfahrungen über „Messungen", d. h. Erfahrungen über „Deckung körperlicher Gebilde". Erst die Erfahrung kann lehren, daß es „feste Körper" gibt, d. h. solche, die ohne Gestaltveränderung im Raume bewegt werden können. Die Objekte der Geometrie entstehen durch Abstraktion und Idealisierung der physikalischen Körper. Ihre Sätze gelten daher nur hypothetisch, sofern die Naturgegenstände diesen Idealisierungen entsprechen. Auf ähnliche Weise wie der Raumbegriff wird durch Abstraktion der der physikalischen, homogenen, kontinuierlichen Zeit gebildet.

Die Grundbegriffe der Naturwissenschaft müssen auf die Beobachtung des „Zusammenhanges der Elemente" zurückgeführt werden. Der Substanzbegriff ist entstanden aus der instinktiven Annahme, daß es etwas Beständiges geben muß, wenn Erfahrung möglich sein soll. Aber in der Natur gibt es nichts absolut Beständiges; beständig bleibt nur eine Beziehung zwischen den Elementen, die durch eine Gleichung ausgedrückt werden kann. Der „Körper" besteht z. B. in der Erfüllung gewisser Gleichungen, welche zwischen den sinnlichen Elementen bestehen. Auch das „Naturgesetz" sagt uns, daß „funktionale Beziehungen" zwischen den sinnlichen Elementen bestehen. Es gilt nur hypothetisch. Die Notwendigkeit, die es ausspricht, liegt nicht in den Tatsachen, diese sind einfach da. Notwendigkeit liegt nur in den logischen Beziehungen. Der Begriff der Kausalverknüpfung entsteht aus der Beobachtung der Veränderungen in der Natur. Vorgänge, die wir meist aufeinander folgen sehen, halten wir für „verknüpft" mit einander. Für die Wissenschaft ist der Kausalbegriff unbrauchbar, denn während jeder Vorgang zu sehr vielen in Beziehung steht, ist es willkürlich, nur „einen" als seine Ursache zu bezeichnen, und es ist unbestimmt, welches die Ursache eines Vorganges sei. Die Aufgabe der Naturwissenschaft ist es

vielmehr, eine Gleichung aufzustellen, in der durch eine „funktionale Beziehung“ die Abhängigkeit sämtlicher Elemente von einander bestimmt ist. Möglichst vollständige Beschreibung aller Vorgänge durch Zurückführung auf die Beziehungen der Elemente ist das Ziel der Naturwissenschaft. Sie soll nichts erklären, nur „beschreiben“. Die Hypothesen sind keine Erklärungen, sie haben nur als vorläufige, versuchsweise Annahmen zum Zweck des leichteren Verständnisses der Tatsachen Berechtigung, als „indirekte Beschreibung“. Beim Fortschritt der Erfahrung werden sie allmählich durch direkte Beschreibung ersetzt.

II. Machs Begriff der Erkenntnis.

Jede Einzelwissenschaft macht gewisse Voraussetzungen über das Verhältnis von Subjekt und Objekt der Erkenntnis und über die Prinzipien der Forschung. Sie muß diese Voraussetzungen machen, um überhaupt einen Ausgangspunkt zu haben, und prüft ihre Berechtigung nicht. Sie untersucht daher die Beziehung zwischen dem Gegenstand und dem erkennenden Subjekt nicht mehr, sondern beschränkt sich auf die Erforschung des Objekts. Aber eine Theorie des Erkennens darf diese Voraussetzungen nicht schlechthin gelten lassen, sondern hat sie aufzudecken und ihre Bedeutung für die Erkenntnis überhaupt nachzuweisen. Eine Erkenntnistheorie, die, wie Machs, die naturwissenschaftliche Methode auf die Untersuchung der Erkenntnisbeziehungen überträgt, die lediglich das „Objekt der Erkenntnis“ untersucht und Begriffe der Naturwissenschaft ohne Prüfung gelten läßt, begeht damit eine petitio principii. Mach stellt sich zwar die Aufgabe, keine Voraussetzungen in der Erkenntnistheorie zuzulassen, sondern vom „unmittelbar gegebenen“ auszugehen. Aber darin liegt gerade das Problem, was unmittelbar gegeben sei. Mach übernimmt aus der Sinnesphysiologie den Begriff der „Empfindung“ und setzt die Empfindung als das Element, aus dem alles Wirkliche zusammengesetzt ist. Der „Körper“ als Gegenstand der Physik und das „Ich“ als psychophysische Einheit sind nur „relativ beständige, räumlich und zeitlich verknüpfte Komplexe von Farben, Tönen, Drücken u. s. w.“ (A. d. E. 2.) Zunächst ist es ein falscher erkenntnistheoretischer Schritt, die abstrakten Begriffe „einer“ Wissenschaft als das schlechthin lelzte Datum „aller“ Erkenntnis

dogmatisch zu postulieren. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie ist es vielmehr, die Begriffe der Einzelwissenschaften und ihre Voraussetzungen auf ihren Erkenntniswert aus dem System aller Wissenschaften heraus zu prüfen. Mach aber begeht den Fehler, daß er physikalische Erfahrungen zur Bestimmung der Empfindungs-Elemente benutzt, z. B. die Zerlegung des Geräusches in Schwingungen, die einfachen Tönen entsprechen, oder Zerlegung des Lichtes in Grundfarben (E. u. J. 12. Anmerk.). Damit ist nicht nachgewiesen, daß die Geräuschempfindung eine Summe einzelner Tonempfindungen ist, oder die Lichtempfindung aus den Empfindungen der Grundfarben zusammengesetzt ist. Diesen Nachweis kann nur die Psychologie durch Untersuchung der Empfindungen selbst liefern.

Aber sind diese Elemente wirklich in der Wissenschaft gegeben? Gegeben kann nur etwas dem Denken sein, was durch das Denken selbst aufgefunden werden kann. Daß es aber einfache, nicht weiter „zerlegbare, gleichartige Elemente“ gibt, kann für keine Wissenschaft nachgewiesen werden. Die Analyse der Bewußtseinserlebnisse kann nie beweisen, daß sie auf letzte, nicht mehr zerlegbare Elemente gekommen ist. Daher gibt es in der Psychologie keine „einfachen Empfindungen.“ Sie sind auch nicht „bleibend“ vielmehr in ständigem Wechsel. Sie sind nur qualitativ verschieden und zwar miteinander vergleichbar. Aber sie sind nicht durcheinander meßbar oder zahlenmäßig vergleichbar. Sie können daher nicht addiert oder gar multipliziert werden, denn diese Operationen lassen sich nur mit Quantitäten vollziehen. Es hat daher gar keinen Sinn, von „Komplexen“ von Empfindungen im Sinne „funktionaler Zusammenhänge“, wie sie die Mathematik aufstellt, zu sprechen. Denn diese Beziehungen können nur zwischen qualitativ gleichen Größen, auf die die mathematischen Operationen anwendbar sind, bestehen und konstatiert werden. Eine Gleichung zwischen Elementen, die nicht zahlenmäßig vergleichbar sind, ist eine contradictio in adjecto. Tatsächlich beziehen sich auch alle Formeln, die die experimentelle Psychologie aufstellt, nicht auf Psychisches, sondern auf psychophysische Zusammenhänge, auf die Beziehung zwischen Reiz und Empfindung, wobei nur der Reiz gemessen werden kann, nie die Empfindung. Alle Gesetze, die von einer Größe der Empfindung sprechen, sind daher prinzipiell falsche Interpretationen der Experimente, die nicht einmal als wissenschaftliche Hypothesen bezeichnet werden dürfen, da sie transzendente Empfindungselemente voraussetzen, die nie Gegenstand der

Erfahrung werden können, und da sie auch methodologisch keinen Wert haben. Aber auf Grund von Machs Voraussetzung, daß das Psychische und Physische aus identischen Elementen besteht, ist überhaupt keine Unterscheidung von Reiz und Empfindung möglich, wie noch später gezeigt wird.

Die Erkenntnisobjekte der Physik lassen sich nie auf Empfindungen zurückführen. Die Physik hat nur quantitative Verhältnisse zu untersuchen und ihre Abhängigkeit zu bestimmen. Alles Qualitative, also auch alle in der Empfindung liegenden Unterschiede schaltet sie aus, denn durch Empfindung ist keine „eindeutige Bestimmung“ eines Gegenstandes möglich, und die Physik sofern sie Wissenschaft ist, muß eindeutig bestimmen. Wenn dabei die Gleichheit zweier Reize oft durch die Gleichheit zweier Empfindungen festgestellt wird, so schließt Mach daraus, daß nur diese Empfindungen existieren. Aber hier hat er die Empfindung als „Bewußtseinselement“ mit der Empfindung als „Gegenstand der Erkenntnis“ verwechselt. Die Zerlegung des Lichts in einzelne Farben und deren Zusammensetzung, die Analyse der Geräusche in einzelne Töne, die Untersuchung über die Schwingungszahlenverhältnisse harmonischer oder disharmonischer Töne, lassen die Annahme von Teilempfindungen, die in ihrer Zusammensetzung eine neue Empfindung ergeben, auch nicht einmal als Hypothese zu. Denn eine Hypothese, die ein anschauliches Verhältnis (z. B. die Empfindung der Mischfarbe, des Geräusches, der Harmonie) durch Relationen abstrakter Begriffe zu erklären sucht, die einer andern Wissenschaft entlehnt sind, ist unzulässig, wenn diese Abstraktionen in dem Gebiete der Wissenschaft selbst keine Berechtigung haben. Die Empfindungselemente können aber durch psychologische Analyse nicht nachgewiesen werden.[1])

Mach beabsichtigt durch die Aufstellung seiner Elementenlehre, die Begriffe der mechanischen Naturauffassung, Ding, Atom, gleichbleibende Gestalt bei der Bewegung, Kraft zu ersetzen. Diesen Begriffen, die nur methodische Hilfsbegriffe sind, hatte man eine Realität und zwar eine transzendente Realität zugeschrieben. Man hatte die Atome, die festen, sich gleichbleibenden Dinge, zu Dingen an sich gemacht, von denen die sinnlich wahrnehmbaren Vorgänge nur Erscheinungen waren. Mach will nun diesen Unter-

---

1) Vergl. Willy, „die Krisis in der Psychologie.“ Leipzig 1899, über Mach. S. 131—165.

schied zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinung“ aufheben. Denn die Annahme, daß „Dinge an sich“, die sinnlich nie wahrnehmbar sind, existieren, hält er für Methaphysik. Es existiert nur der regellose, stets wechselnde Strom des Naturgeschehens, wo sich nie dieselben Phasen wiederholen, nie gleiche Fälle wiederkehren. Der einzige Ansatzpunkt für die Wissenschaft in diesem Chaos, sind die Elemente dieses Stromes, die „einfachen Empfindungen“. Eine Untersuchung aber darüber, wie Mach zu diesem Begriff der „einfachen Empfindungen“ gekommen ist, lehrt, daß sie auf Grund physikalischer Experimente hypothetisch zur Erklärung eingeführt sind. Sie sind also abstrakte Begriffe, was Mach selbst zugibt. (E. u. J. 12. Anmerk. und 133. Anmerk.). Er glaubt aber, daß „allen Abstraktionen Vorstellungen von eigentümlicher Qualität zu Grunde liegen“ (P. V. 122). Doch damit hat Mach den Unterschied zwischen der Anschauung und dem abstrakt begrifflichen Denken verwischt. Das Denken ist spontan und kann Begriffe hervorbringen, denen nichts Anschauliches entspricht. Das „Denken“ eines Begriffs verbürgt noch nicht dessen reale Existenz.

Realität kann nur durch die Anschauung begründet werden. Wenn nun Mach abstrakte Begriffe als real existierend setzt, so ist das eine metaphysische Behauptung, besonders da die „Elemente“ nicht nur im Bewußtsein des erkennenden Subjekts, sondern da ein solches Subjekt selbst aufgehoben ist, als transzendente Wesenheiten existieren.[1]) Machs Elementenlehre ist nicht Phänomenalismus, sondern Metaphysik.

Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Empfindung hat Mach überhaupt garnicht untersucht. Er sagt: „Die Empfindung muß man nicht erklären wollen. Sie ist etwas so Einfaches und Fundamentales, daß ihre Zurückführung auf noch Einfacheres, wenigstens heute nicht gelingen kann“ (E. u. J. 44). Die Empfindung allein aber hat überhaupt keine intentionale Beziehung. Sie ist kein selbständiges Datum des Bewußtseins. Sie ist nicht ein „Gegenstand“, der für die Erkenntnis gegeben wäre. Die Empfindung wird erst zum „Gegebenen“, wenn sie vom Denken auf einen Gegenstand bezogen wird. Dieser Gegenstand ist nicht ein Bewußtseinsinhalt, er ist aber auch nicht ein transzendentes Ding, das jenseits aller Erfahrung läge, sondern er ist eine „Aufgabe“, die über den einzelnen Bewußtseinsinhalt hinausweist.[2]) Der

1) Vergl. Hell, „Ernst Machs Philosophie.“ Stuttgart 1907. S. 26 ff.

2) Vergl. Rickert, „Gegenstand der Erkenntnis.“ Leipzig 2. Aufl. 1904.

Positivismus irrt nicht darin, daß er kein transzendentes Sein anerkennt, d. h. ein Sein, das nicht durch das Denken begründet ist; er irrt darin, daß er das Erkennen mit Empfinden und Vorstellen identifiziert. Er macht die Empfindungen zum „Gegenstand", mißt und vergleicht die Empfindungen. Zum Begriff der Erkenntnis kann er nie kommen, da er das urteilende und Aufgaben setzende Subjekt nie erfaßt.

Die Empfindung ist das, was die Realität des Gegenstandes der Erkenntnis begründet. „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist wirklich"[1]) sagt Kant. Wenn die Empfindung als ganz bedeutungslos für die Erkenntnis hingestellt wird, kommt man zum Rationalismus. Aber nicht die Materie der Empfindung ist Gegenstand der Erkenntnis, sondern ihre Materie soll aus der Wissenschaft ausgeschaltet werden. Der Sensualismus, und in dieser Beziehung ist auch Mach dazu zu rechnen, will das Objekt der Erkenntnis allein durch die Sinnesempfindungen bestimmen. Aber die Qualität der Empfindung ist zur Bestimmung des Gegenstandes nicht ausreichend. In dem Spektrum und der Reihe der akustischen Schwingungen sind große Gebiete, die nicht mehr durch die Licht- bezw. Ton-Empfindungen angezeigt werden. Elektrizität und Magnetismus sind überhaupt durch keine spezifische Empfindung charakterisiert. Wenn sie auch durch anderweitige Empfindungen wahrnehmbar werden, so ist doch die qualitative Eigenart dieser Erscheinungen durch eine besondere Empfindungsqualität nicht ausgezeichnet. Nach der Lehre von den „spezifischen Sinnesenergieen" ist sogar die Empfindung nicht von der Natur des Reizes, sondern vom Organismus abhängig. Dadurch wird ihr Wert zur Bestimmung des Gegenstandes ganz problematisch. Daß auch methodologisch die Psychologie hinter der Naturwissenschaft zurücksteht, hat Mach selbst eingesehen. Die psychologische Selbstbeobachtung ist nicht „von derselben Exaktheit und allgemeinen Kontrollierbarkeit, wie jene von den Objekten der Umgebung" (P. V. 439).

Seine antimetaphysischen Bestrebungen führen Mach auch dazu, die Einheit des „Ich" aufzuheben und es in einen Komplex von Elementen aufzulösen. Mach faßt den Begriff des Ich nicht eindeutig. Einmal bezeichnet er mit Ich das Selbstbewußtsein (A. d. E. 3) (Nur dieses kann verschwommen oder verdoppelt sein)

---

1) „Kritik der reinen Vernunft." 2. Aufl. S. 265.

oder Ichbewußtsein (A. d. E. 21). Dies hat verschiedene Grade und setzt sich aus früheren Erinnerungen zusammen. Sonst nennt er „Ich“ die psychischen Vorgänge, den Gegenstand der Psychologie. Diese hält er für einen „räumlichen und zeitlichen Komplex von Empfindungen“ (A. d. E. 2), die kontinuierlich wechseln. Dann sind meine Empfindungen nicht unterschieden von denen eines Andern. „Dieselben Elemente hängen in vielen Verknüpfungspunkten, den Ich zusammen. Diese Verknüpfungspunkte sind nichts Beständiges“ (A. d. E. 294). Für die Erkenntnistheorie wichtig wird diese Stellung, wenn er die Abgrenzung des Ich als eine willkürliche bezeichnet. Das Ich im weitesten Sinne umfaßt die ganze Welt. „Der Gegensatz zwischen Ich und Welt, Empfindung oder Erscheinung und Ding fällt dann weg“ (A. d. E. 11). Im engeren Sinne ist das Ich das psychophysische Individuum, das nur einem unmittelbar gegebene (E. u. J. 5). Aber diese Abgrenzungen sollen nur „praktische“, keine realen Einheiten sein. Das Problem, daß verschiedene Beobachter verschiedene Vorstellungen von demselben Gegenstand haben, soll damit als nichtig erkannt sein. „Wollte man das Ich als eine reale Einheit ansehen, so käme man nicht aus dem Dilemma heraus, entweder eine Welt von unerkennbaren Wesen demselben gegenüberzustellen, oder die ganze Welt . . . nur als in unserm Ich enthalten anzusehen“ (A. d. E. 23).

Die Einwände der Psychologie gegen diese Behauptungen Machs will ich hier nicht untersuchen.[1]) Aber die Erkenntnistheorie muß untersuchen, ob unter diesen Voraussetzungen überhaupt Erkenntnis möglich ist. Das Wesen der Erkenntnis besteht darin, daß Urteile, die den Anspruch machen, wahre zu sein, gefällt werden. Und dieser Anspruch muß ein begründeter sein, sonst können die Urteile keine giltigen sein. Wenn nun aber blos Elemente existieren, die in keiner realen Beziehung stehen, wie kann unter diesen von einer Begründung die Rede sein? Innerhalb des „Objektes“ gibt es nicht den Begriff von wahr und falsch. Die Elemente existieren einfach. Es hat keinen Sinn, ihre Verbindungen wahr oder falsch zu nennen. Wenn die Elemente nicht selbst vorstellende Wesen wären, also Monaden im Sinne Leibniz’, könnte überhaupt kein Urteil über die Existenz dieser Elemente

1) Darüber siehe Reinhold: „Machs Erkenntnistheorie. Leipzig 1910. In diesem Buch sind besonders die psychologischen und erkenntnistheoretischen Einwände gegen Machs Theorie von den „Elementen“ behandelt.

zustande kommen. Zu jedem Urteil, zu jeder Begründung gehört ein Subjekt, das sie vollzieht, das ihre Giltigkeit begründet, denn Giltigkeit ist etwas anderes als reale Existenz. Dieses Subjekt ist aber nicht das „empirische Ich", das selbst nur ein Objekt, ein Gegenstand der Erfahrung ist. Das empirische Ich wird in der Selbstwahrnehmung erfaßt, aber zu dieser Erfassung gehört wieder ein Ich. Dieses Ich von Kant als die „transzendentale Einheit der Apperzeption" bezeichnet, dieses Ich ist ein Objekt der Erkenntnis; es ist bei jeder Erkenntnis vorausgesetzt. Es macht die logische Beziehung im Urteil möglich, es gibt der Erkenntnis ihre Einheit. Dieses transzendentale Ich ist kein metaphysischer Begriff, es ist die logische Voraussetzung aller Erkenntnis. „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können."[1]) Dies Ich ist eine „absolute aber logische Einheit des Subjekts."[2]) Mach ist überhaupt zu dem Begriff dieses erkenntnistheoretischen Subjekts garnicht gekommen. Dies rührt daher, daß er als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie nicht das Subjekt nimmt, sondern das Objekt; eine Folge seines Erkenntnisbegriffs. Erkenntnis ist für ihn nicht ein System von Urteilen, das über allen zeitlichen Wechsel gilt, und dessen Wesen in dieser Geltung besteht. Sie ist für ihn eine relativ beständige, historische, biologische Erscheinung.

Die überzeitliche Giltigkeit der Erkenntnis ist nur möglich durch die Beziehung auf einen einheitlichen Gegenstand, wodurch ihr objektive Geltung gegeben wird. „Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht durch Wahrnehmung entlehnt werden, . . . sondern ist allein Verrichtung des Verstandes."[3]) Eine solche Synthese ist natürlich bei Machs Voraussetzung eines komplexen Ich unmöglich. Wenn nur Elemente existieren, müßte die Verknüpfung selbst ein Element sein. Dieses müßte wieder mit den ursprünglichen verknüpft sein. Wäre die Verbindung wieder ein Element, müßte sie wieder mit den vorhergehenden verbunden sein u. s. f. Dies führte auf eine unendliche Reihe von Elementen. Wenn also die „Synthesis" die eigentliche Funktion des Denkens ist, sind die „Formen" der Synthese notwendige Voraussetzungen allen Denkens. „Die objektive Giltigkeit der Kategorie als Begriff a priori" beruht darauf, daß durch „sie

1) Kant „Kritik der reinen Vernunft". 2. Aufl. S. 131.
2) l. c. 1. Aufl. S. 356.
3) l. c. 2. Aufl. S. 134.

allein Erfahrung möglich sei."[1]) Sofern aber alles Denken in den Kategorien sich vollziehen muß, begründen sie die Notwendigkeit und dadurch die Allgemeingiltigkeit und Objektivität des Denkens. Wenn man die Kategorien aus der „Erkenntnistheorie" streicht, ist die Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt aufgehoben. Auch Machs „Relativismus" hat darin seine Wurzel, daß von „Formen der Synthesis" bei ihm keine Rede sein kann, da er das „Ich", also die Einheit der Synthesis überhaupt aufgehoben hat. Die Unmöglichkeit, den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt zu leugnen, zeigt sich schon an den Widersprüchen, in denen diese These zu Machs weiteren Ausführungen steht. Die Erkenntnis besteht in der Wahrnehmung des Flusses der Elemente. Wie kann aber ein „Ich", das selbst veränderlich ist, einen „Wechsel" wahrnehmen? Dazu ist ein absolut beständiges Ich erforderlich. Ferner kann ohne eine Zeitanschauung, also eine formale Beziehung, überhaupt von keinem Wechsel gesprochen werden. Denn wäre die Zeit eine Empfindung, so müßte ich, um deren Wechsel wahrzunehmen, wieder eine Zeit voraussetzen. Ferner bezeichnet Mach selbst die Aufbewahrung von Erinnerungen, Zusammenhang derselben, Wiedererweckbarkeit durcheinander, Gedächtnis und Assoziation als die Grundbedingung eines psychischen Lebens (A. d. E. 192). Aber unter bloßen Elementen sind diese Beziehungen nicht möglich, wenn man nicht etwa noch Erinnerungsgefühle oder „hindeutende Zeichen" der Erinnerungsvorstellungen annimmt. Damit wäre aber natürlich ebensowenig das Problem, daß ein früher stattgehabtes Erlebnis in einem „andern Zeitpunkt" betrachtet wird, nicht gelöst. Den schwersten Widerspruch aber begeht Mach, indem er doch „formale Prinzipien in die Erkenntnistheorie" einführt unter dem Namen der „praktischen Gesichtspunkte der Betrachtung." Ohne die Einheit des „Ich" ist eine „Wertung, eine Zielsetzung, ein Streben" nicht möglich. Die „formalen Prinzipien" folgen also nicht aus Machs Voraussetzungen. Aber es soll jetzt untersucht werden, ob durch sie eine Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis gesichert werden kann.

Das einzige „formale Prinzip", das Mach in seine Erkenntnistheorie aufnimmt, ist das Ökonomieprinzip. Ökonomie ist ein durch die Biologie und die Nationalökonomie eingeführter Begriff. Der Mensch kann bei seinem kurzen Leben, seiner begrenzten Anschau-

---

1) l. c. 2. Aufl. S. 126.

ungskraft und Übersichtsmöglichkeit abstrakter Gedanken nicht zu einer einigermaßen vollständigen Kenntnis der Tatsachen kommen, wenn er nicht möglichst ökonomisch verfährt. Die Ökonomie ist also ein teleologischer Gesichtspunkt, unter dem die Wissenschaft betrachtet wird, und gehört als solcher nicht zu den logischen Prinzipien. „Das Ökonomisieren, Harmonisieren, Organisieren der Gedanken, welches wir als ein biologisches Bedürfnis fühlen, geht weit über die Forderung der logischen Widerspruchslosigkeit hinaus". (E. u. J. 176). „In der Natur geschieht nur das, und nur so viel, als geschehen kann, und dies nur auf eine Weise. In diesem Sinne kann also von Ökonomie in den physischen Vorgängen keine Rede sein" (W. 393). Aber in der Wissenschaft können Darstellungen auf verschiedene und verschieden ökonomische Weise erreicht werden. „Die Ökonomie wird uns einen wertvollen orientierenden Gesichtspunkt bieten" (W. 394). Es ist also ein regulatives Prinzip, das zum Ordnen der Erkenntnis dient und nur methodologische Bedeutung hat. Aber Mach bleibt bei der formalen Formulierung des Ökonomieprinzips stehen, und gibt kein Kriterium, welche Gedanken inhaltlich der Forderung der Ökonomie entsprechen. Denn was ein biologisches Bedürfnis ist, kann nur bestimmt werden, wenn man einen Zweck des Lebens kennt. Die Erhaltung der Art kann kein letzter Zweck sein (A. d. E. 68). Sonst bewegt sich die Zweckbetrachtung im Zirkel. Im übrigen ist das Kriterium für die Erreichung dieses Zieles blos das Gefühl des Bedürfnisses des Einzelnen, das intellektuelle Unbehagen. Dieses aber ist subjektiv bedingt. Die Wissenschaft würde dadurch einem vollständigen Relativismus und Subjektivismus ausgeliefert sein. Noch ein anderer Versuch Machs, ein Maß für die durch bestimmte Gedanken ersparte Energie zu finden, (P. V. 445 ff.) schlägt vollständig fehl. Wieviel Arbeit eine wissenschaftliche oder technische Erfindung erspart, hängt hauptsächlich von den äußeren Umständen, ihrer Bekanntmachung und Anwendung ab, und ist nie im Voraus zu bestimmen. Da aber nach Mach Energie nichts Reales, sondern ein praktischer, ökonomischer Begriff ist, würde sich diese ganze Ableitung im Zirkel bewegen. Das Psychische ist keine „Energie", denn ein Gedanken läßt sich nicht in andere Energieformen umwandeln. Ein „immanentes" Maß des Energiewertes eines Gedankens kann nicht bestimmt werden.

Mach hat das Ökonomieprinzip aber auch als ein „theoretisches" aufgefaßt, falls in seiner Erkenntnistheorie der Unter-

schied zwischen theoretischen und praktischen Gesetzen überhaupt einen Sinn hat. Das Prinzip ist ein „klares, logisches Ideal, welches selbst nach vollendeter logischer Analyse noch seinen Wert behält“ (M. 538). Außerdem sagte er, die Natur ist nur einmal vorhanden, in ihr gibt es nur Wechsel, keine gleichen Fälle. Aber eine Wissenschaft könnte nicht bestehen, wenn wir nicht etwas Bleibendes finden könnten. „Nur unser schematisches Nachbilden erzeugt gleiche Fälle“. „Alle unsere Bemühungen, die Welt in Gedanken abzuspiegeln, wären fruchtlos, wenn es nicht gelänge, in dem bunten Wechsel Bleibendes zu finden“ (P. V. 230). Dies Erzeugen „gleicher Fälle“ kann aber nur mittels des Ökonomieprinzips geschehen, das damit ein Erfahrung überhaupt erst möglich machendes Prinzip wird. Die Begriffe des Raumes, der Energie und der Substanz führt Mach auch auf das Ökonomieprinzip zurück. Der metrische Raum der Physik ist nach Mach ein abstrakter Begriff, der um das Streben nach Ökonomie zu befriedigen, eingeführt ist. Das Gesetz der Erhaltung der Energie wie „der Substanzbegriff haben ihren trifftigen Grund in der Ökonomie des Denkens“ (M. 549). Danach faßt Mach das Ökonomieprinzip als ein konstitutives auf, das den Gegenstand der Erfahrung erst konstituiert.

Welche Bedeutung das Ökonomieprinzip als Methode der Forschung hat, kann hier nicht untersucht werden. An Beispielen ist dies von Mach in seiner Wärmelehre und Mechanik genug erwiesen worden, und eine systematische Untersuchung darüber hat Husserl[1]) angeregt. Eine teleologische Betrachtung in einer Wissenschaft hat stets nur den Wert einer Methode der Darstellung oder der Forschung. Sie dient dazu, die einzelnen Tatsachen zu ordnen, indem man sie hinsichtlich eines Zweckes betrachtet, inwiefern sie geeignet sind, diesen Zweck zu realisieren. Aber vorausgesetzt ist dabei stets, daß die Tatsachen als solche gegeben sind. Vor allem aber müssen die logischen Operationen unabhängig von dieser Zweckbetrachtung abgeleitet sein, denn nur nach ihnen kann über die Richtigkeit der teleologischen Betrachtungen entschieden werden. Um überhaupt einen „Gegenstand“ der Wissenschaft zu erhalten, sind bereits die logischen Kategorien vorausgesetzt, unter denen er gedacht werden muß, um in ein System allgemeingiltiger Urteile eingehen zu können. Erst durch diese kategoriale Betrachtung ist der Begriff der Natur, als einer gesetzmäßigen, möglich. Der

1) Husserl: „Logische Untersuchungen“ Halle 1900. S. 192—210.

Verstand schreibt der Natur seine Gesetze vor. Er schafft erst die Natur. Wird die Teleologie als konstitutive Kategorie betrachtet, so legt man der Natur selbst Zielstrebigkeit und Sparsamkeit zu. Aber dies hat wissenschaftlich keinen Sinn. In der Natur gibt es nur Tatsachen, kein Streben. „Die Erkenntnistheorie will erkennen, was die Möglichkeit einsichtiger Erkenntnis des Realen, und was die Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt in objektiv-idealer Hinsicht ausmacht“ [1]). Sie fragt, wann eine Erkenntnis giltig ist. Zu der Beantwortung dieser Frage kann aber die ökonomische Betrachtung nichts beitragen. Die Erkenntnistheorie stellt Gesetze auf (nicht im Sinne von Naturgesetzen, nach denen das Denken tatsächlich verläuft) nach denen gedacht werden „soll“, um richtig zu denken. Die ökonomische Betrachtung kann aber nur den „tatsächlichen“ Verlauf des Denkens betreffen. Wenn Ökonomie als Erkenntnis konstituierend angesehen wird, ist die Frage nach der „Geltung“ der Gedanken verwechselt mit der psychologisch realen Betrachtung. Es ist ein erkenntnistheoretisches Gesetz, möglichst weitgehend alle Einzeltatsachen von allgemeineren Gesetzen abzuleiten. Vollständige Rationalisierung ist ein logisches Ideal, das durch den Begriff der Wissenschaft als „systematischer Einheit“ gefordert ist. Dies ist aber kein Naturgesetz, nach dem das Denken tatsächlich verläuft. Das wirkliche Denken verstößt oft gegen dies Prinzip. Wer „Ökonomie“ zum erkenntnistheoretischen Prinzip macht, kommt zum „Psychologismus“, d. h. er sieht die „idealen“ Denkgesetze als Naturgesetze, nach denen das Denken tatsächlich verläuft, an. Mach kommt zu diesem Standpunkt, weil auf Grund seiner Voraussetzungen zwischen psychologischer „Entstehung“ eines Gedankens und „Geltung“, zwischen Biologie und Logik nicht prinzipiell geschieden werden kann. Die einzelnen Fälle, in denen er diesen Fehler begeht, sollen noch betrachtet werden. Die Prinzipien der Kontinuität und Differenzierung, die Mach von dem Ökonomiegesetz ableitet, folgen nicht aus ihm. Bei ihnen liegt wieder die Verwechslung des erkenntnistheoretischen Grundsatzes, einen Erklärungsgrund möglichst allgemein auf ein Tatsachengebiet anzuwenden, mit einem psychologischen Gesetze der Gewöhnung vor.

Daß Mach zwischen logischer und psychologischer Betrachtung der Gedanken in keiner Weise unterscheiden kann, zeigt sich be-

---

1) Husserl: l. c. S. 206.

sonders bei dem Problem der „objektiven Wirklichkeit“ der „Tatsächlichkeit“. Er bezeichnet als die Aufgabe der Wissenschaft, eine möglichst vollständige Beschreibung der Tatsachen zu geben, die unvollständig gegebenen „Tatsachen“ in Gedanken zu ergänzen und dadurch zu einer Vorausberechnung der „Tatsachen“ zu kommen. Der Ausdruck „Tatsache“ kommt in den verschiedensten Beziehungen vor, ohne daß Mach untersucht hätte, was denn tatsächlich, objektiv ist. In der „Analyse der Empfindungen“ sind die Elemente oder Empfindungen als das tatsächlich allein existierende bezeichnet. Alle anderen Begriffe der Wissenschaft sind nur zu praktischen Zwecken hinzugedachte Gedankengebilde. Die Ansicht ist oben schon widerlegt, und es wurde nachgewiesen, daß die Empfindung überhaupt keine Intentionalbeziehung hat. An anderen Stellen hat Mach den Begriff der Tatsache auch weiter gefaßt (E. u. J. 314 f.). „Die Grundlage aller Erkenntnis ist die Intuition, welche sich sowohl auf sinnlich Empfundenes, wie auf blos anschaulich Vorgestelltes, als auch auf potentiell Anschauliches, Begriffliches beziehen kann.“ Aber auch hier „tritt schon unwillkürlich Nichtbeachtung der unwichtig erscheinenden Elemente ein“. Jedenfalls hat Mach die „Tatsache“ als etwas unmittelbar Gegebenes angesehen. Der Gegenstand der Wissenschaft existiert an sich, und die Wissenschaft hat dies nur zu konstatieren und ihn zu beschreiben. Die Einzelwissenschaft setzt ihre Gegenstände als gegeben voraus, ohne zu untersuchen, wie die Erkenntnis überhaupt zum „Gegenstand“ kommt. Mach hat diese Methode der Einzelwissenschaften auch auf die Erkenntnistheorie angewandt. Die Gegenstände sind zu transzendenten Realitäten geworden. Von seinen Voraussetzungen aus kann er nur eine Beschreibung der Erfahrung, nie eine Untersuchung der Möglichkeit der „Erfahrung überhaupt“ geben. Die Wirklichkeit des Gegenstandes hat Mach vorausgesetzt. Daher haben für ihn alle Elemente der Erfahrung dieselbe Dignität in logischer Hinsicht. „Jede einzelne Tatsache als solche besteht“ (E. u. J. 116). Keine hat eine höhere Realität als die andere. In der Erkenntnis hat es dann auch keinen Sinn, von notwendigen Sätzen zu reden. „Eine physikalische Notwendigkeit existiert nicht“ (W. 435). „Die Theorie hat keinen höheren Wert als die Tatsache“ (W. 398). Es fehlt bei Mach jedes Kriterium der Realität. Alle Erlebnisse sind gleich wirklich. „Auch der wüsteste Traum ist eine Tatsache. Wären unsere Träume regelmäßiger; zusammenhängender, stabiler, so wären sie

praktisch wichtiger" (A. d. E. 9). Der Traum kann nicht von der Wirklichkeit unterschieden werden.

Der Gegenstand ist nicht die einzelne Empfindung. Er ist auch nicht die Vorstellung. Sondern im „Gegenstand" stecken auch „nicht vorstellungsmäßige" Elemente. Dies ist die Beziehung der Vorstellung auf den „einen" Gegenstand. Die Vorstellungen sind subjektiv. Durch diese Beziehung erhalten sie objektive Wirklichkeit. Diese „Einheit" des Gegenstandes kann nicht in den Vorstellungen, die nichts mit einander zu tun haben, liegen; sie ist bedingt durch die „Einheit des erkennenden Subjekts". Ohne die Einheit des Gegenstandes wäre eine objektive, allgemeingiltige, einheitliche Wissenschaft nicht möglich. Der Gegenstand ist also nicht etwas schlechthin gegebenes. Er ist eine Aufgabe, ein X, das durch das Denken eindeutig bestimmt werden soll, was durch die Funktion des Urteils erfüllt wird. Er ist vom Subjekt abhängig, insofern er durch die Formen der Erkenntnis bestimmt wird. Aber deswegen ist er nicht ein abstrakter Begriff.[1] Damit überhaupt eine Abstraktion stattfinden kann, ist der „Gegenstand" vorausgesetzt, weil sonst nichts vorhanden wäre, wovon abstrahiert werden sollte. Der „Gegenstand" ist ein System von Urteilen. Er ist kein Einzelding, aber er ermöglicht es, daß die Einzeldinge in die Erfahrung eingehen. Der Gegenstand erhält dadurch kategoriale Bedeutung. Mach ist zu der Erkenntnis, daß die Tatsache eine Aufgabe ausdrückt, nicht durchgedrungen.[2] Wenn die Tatsache aber als etwas Gegebenes angesehen wird, kann sie nur im Bewußtseinsinhalt des Einzelnen liegen, woraus sich Machs extremer Relativismus ergibt. Jede Erkenntnis ist nur ein „Standpunkt" bei Betrachtung der Tatsachen. „Kein Standpunkt hat eine absolute, bleibende Geltung. Jeder ist nur wichtig für einen bestimmten Zweck" (A. d. E. 30).

Auch in einem anderen Versuch Machs, die Erkenntnistheorie auf „Biologie" zurückzuführen, liegt derselbe Fehler, daß der „Gegenstand der Biologie" als unmittelbar gegeben angesehen wird. „Gedanken sind Naturwesen", die sich wie lebende Wesen geberden (P. V. 74). Hier liegt aber gerade im Begriff des „Naturwesens" der „Natur" überhaupt ein Problem. Die Natur ist eine Aufgabe, eine Einheit in dem System unserer wissenschaftlichen Urteile her-

1) Vergl. Cohen „Logik der reinen Erkenntnis". Berlin 1902. S. 268 ff.

2) Nur an einzelnen Stellen finden sich Andeutungen, daß die Tatsachen nichts Gegebenes sind. P. V. 283. E. u. J. 141. 149 f. 316.

zustellen, wodurch ihr systematischer Zusammenhang erst möglich wird. Der Begriff der „Natur“ wird also durch die Naturwissenschaften erst immer weitergehend bestimmt. „Anpassung der Gedanken an die Tatsachen“ (E. u. J. 164ff.) bezeichnet Mach als die Aufgabe der Wissenschaft. Aber an was sollen sich denn die Gedanken anpassen, wenn die Tatsachen erst durch unser Denken erzeugt werden? Im übrigen kann von Anpassung nur in Rücksicht auf einen zu erreichenden Zweck gesprochen werden. Nur Lebewesen können sich in ihren Zwecken an etwas anpassen. Damit wäre aber ein teleologischer Gesichtspunkt als konstitutives Prinzip gesetzt. Auch in anderer Weise hat Mach die Ergebnisse der Biologie zur Begründung einer Erkenntnistheorie verwertet. Die Entstehung der Raumvorstellung sucht er durch ein „biologisches Bedürfnis“ zu erklären (A. d. E. 151ff.). „Allgemein biologische Erwägungeu drängen zu einer homogenen Auffassung des optischen und haptischen Raumes“. Nach Machs Ausführungen muß dies so verstanden werden, daß die Raumvorstellung, die vorher nicht vorhanden war, durch die biologische Betrachtung erst entsteht. Doch wie kann die Biologie, die von lebenden Körpern und deren Bewegungen im Raume handelt, überhaupt ihren Gegenstand bestimmen, ohne den Raumbegriff vorauszusetzen? Machs „Erklärung“ der Raumvorstellung wäre also eine petitio principii. Wenn aber Machs Meinung die ist, daß zwar die Raumempfindung vorhanden, aber die Entstehung des homogenen, physikalischen Raumbegriffs aus der Biologie zu erklären sei, so wäre damit die Mathematik und Physik von der Biologie abhängig gemacht. Die Exaktheit und Notwendigkeit der mathematischen Sätze könnte aber durch die unsicheren der exakten Begründung nicht zugänglichen Ergebnisse der Biologie nie bewiesen werden. Die Wissenschaft ist in ihrer Entwicklung vielfach durch praktisch-biologische Zwecke beeinflußt, jedoch ihre theoretischen Grundlagen sind bei jeder teleologischen Betrachtung vorausgesetzt, müssen also von der Erkenntnistheorie, unabhängig von der Biologie, entwickelt werden.

III. Anschauungstheorie.

Die Anschauung ist nach Mach Grundlage aller Erkenntnis. Er sagt: (E. u. J. 315) „Die Grundlage aller Erkenntnis ist die Intuition, welche sich sowohl auf sinnlich Empfundenes, wie auf

blos anschaulich Vorgestelltes, als auch auf potentiell Anschauliches, Begriffliches beziehen kann". Aber aus dieser Formulierung ist auch zu ersehen, daß Mach das Wesen der Anschauung keineswegs scharf formuliert. Er hat sie von der Sinnesempfindung und anschaulichen Vorstellung einerseits und dem Begriff andrerseits nicht streng unterschieden. Nun hängt aber der Unterschied aller Systeme der Erkenntnistheorie lediglich davon ab, wie das Wesen der Anschauung definiert wird. Eine scharfe Bestimmung des Wesens der Anschauung ist also erstes Erfordernis jeder Erkenntnistheorie.

Die Anschauung darf nicht mit der Sinnesempfindung identifiziert werden. Dies hat Mach meistens getan. In der Analyse der Empfindungen hat er als Grundvoraussetzung den Satz vorangestellt, „Es existieren nur Empfindungen" oder „Elemente". Auch in seinem eigentlich erkenntnistheoretischen Werk: „Erkenntnis und Irrtum", setzt er voraus, daß alles Psychische, also auch alle Erkenntnisvorgänge aus Empfindungen bestehen. Durch Vermischung der Empfindungen mit Erinnerung früherer Empfindungen entsteht die Wahrnehmung. Vorstellungen sind auch Erinnerungsspuren früherer Erlebnisse (E. u. J. 21 f.). Vorstellung und Wahrnehmung ist bei Mach in Bezug auf die Erkenntnis nicht zu unterscheiden. Denn ihre größere oder geringere Intensität und Flüchtigkeit sind doch nur relative Unterschiede (A. d. E. 163). — „So geht alles intellektuelle Leben von den Sinnesempfindungen aus und kehrt wieder zu diesen zurück". Sie sind das Ziel der Erkenntnis (E. u. J. 144.). Die Sinnesempfindung ist für Mach schlechthin „gegeben". Was bedeutet aber „gegeben?" Es kann nicht bedeuten, daß eine Empfindung im seelischen Leben auftritt. Denn das bloße Auftreten macht noch nicht, daß sie von uns erkannt wird. Wenn sie zum Gegenstand der Erkenntnis werden soll, muß ein besonderer intentionaler Akt auf ihr Erfassen gerichtet sein. Sie muß in irgendwelche Beziehung mit der Erfahrungswelt treten, und dies kann sie nur, wenn sie in Bezug zu dem erkennenden Subjekt tritt. „Gegeben" im Sinne von „existierend" heißt, sie ist als einheitlicher Gegenstand bestimmt; im System der Erfahrungswelt ist ihr eine eindeutig bestimmte Stelle angewiesen. Die Bestimmung geschieht durch das Denken in einem System von Urteilen. Erst dadurch ist die „Existenz" begründet, die objektive Existenz. Dieses Problem, das in der Existenz liegt, diese Aufgabe der vollständigen Bestimmung, die eine unendliche ist, und infolge dessen nie ganz erfüllt werden kann, sondern stets Aufgabe bleibt, hat Mach nicht

erkannt. Diese Aufgabe aber ist es, die das Denken zur Anschauung erhebt, das Denken konkret macht, die die Erkenntnis auf einen „Gegenstand“ bezieht. Die Empfindung kann das aber nie; sie ist an sich, zusammenhanglos betrachtet, subjektiv, das heißt ohne Beziehung auf die objektive Wirklichkeit, sie ist nicht eindeutig bestimmbar, da sie dem Denken als etwas vollständig Heterogenes gegenüber steht, das mit den Mitteln des Denkens nicht gefaßt werden kann. Vor allem fehlt der Empfindung die „Einheit“, wodurch sie von allem andern als eine „einzige“ unterschieden werden kann, und für jedes erkennende Subjekt als eine und dieselbe Empfindung gilt. Mach hat die Empfindung zu einem Dinge gemacht und ihr Existenz beigelegt. Aber „Existenz“ ist das Produkt des Denkens, insofern es auf Anschauung als seine letzte Aufgabe abzielt. Eine Existenz, die nicht durch das Denken bestimmt werden kann, wie sie den Elementen zukommt, ist metaphysisch. Die Wissenschaft kann darüber nichts aussagen, da die Kategorieen auf sie nicht anwendbar sind. Diese Einwände bleiben bestehen gegen die Identifizierung der Anschauung mit einem Komplex von Empfindungen. Mach sagt: „Das ganze System der räumlich und zeitlich geordneten Empfindungen, welche uns der Gesichtssinn zuführt, . . . was sich in einem Blick erkennen läßt, nennen wir vorzugsweise Anschauung.“ Aber auch auf den anderen Sinnesgebieten gibt es Anschauungen, die durch den Vorstellungstypus des Individuums bedingt sind (E. u. J. 150). Da für Mach Raum und Zeit nur Empfindungen sind, ist also in der obigen Definition ein System von Empfindungen, das noch nicht vom Denken bearbeitet ist, gemeint. Es hat als solches den subjektiven Charakter, wie die einzelne Empfindung. Eine objektive Wissenschaft kann also auf ihm nicht begründet werden. Es erwächst hier noch die neue Aufgabe, aus diesem Komplex die verschiedenen Empfindungen heraus zu analysieren. Aber jede Analyse setzt eine vorherige Synthese voraus. Das aber hat Mach übersehen, daß gerade darin ein Problem steckt, wie ein solcher „Komplex“, ein „System“ von Empfindungen, wie überhaupt Beziehungen zwischen den Empfindungen möglich sind.

Die Anschauung ist das Ziel des Denkens, aber sie ist nicht „allein“ Denken. Ohne Anschauung sind alle Begriffe willkürliche Abstraktionen und brauchen keine Erkenntnis eines Gegenstandes zu vermitteln. Da nun bei Mach der Begriff von der Vorstellung nicht gesondert ist, hat er verschiedentlich auch die Anschauung

von dem abstrakten Begriff nicht getrennt. Er zählt z. B. zu den intuitiven Urteilen, die sich auf Anschauung gründen, die Urteile: „Der Stein fällt ohne Unterlage zu Boden", „Wasser ist flüssig", „Holz läßt sich bei Luftzutritt entzünden" (E. u. J. 114). Die Bestandteile dieser Urteile sind zweifellos abstrakte Begriffe, und es ist nicht verständlich, wie Mach diese Urteile auf Beziehungen von Sinnesempfindungen zurückführen will. Besonders deutlich aber ist Machs Verwechslung von Anschauung und Begriff, wenn er den mathematischen Raum und die Zeit der Mechanik und Naturwissenschaft als abstrakte Begriffe bezeichnet. Die reine Mathematik, die Mechanik und die theoretische Physik werden damit zu Systemen abstrakter Begriffe. Die Berechtigung dieser Abstraktionen hat Mach nicht erwiesen. Warum ihre Eegebnisse auf Erfahrungstatsachen anwendbar sind, kann er nicht nachweisen. Die Folge dieser rationalistischen Ansichten ist aber, daß eine exakte Behandlung der Erfahrungsobjekte aufgehoben wird.

Andrerseits führt die Elemententheorie Mach zu einem vollständigen Sensualismus und Subjektivismus, da ja alle Wissenschaft nur die Empfindungen des einzelnen Subjekts zu beschreiben hat, und ein Behaupten eines „Allgemeingiltigen" keine Berechtigung haben kann. Die allgemeinsten Sätze, die jede Wissenschaft zu ihrem Ausgangspunkt macht, sind nach Mach „instinktive Erfahrungen." Diese instinktiven Erkenntnisse haben eine höhere Autorität als die direkten Beobachtungen (M. 28). Diese höhere Autorität rührt daher, daß wir wirklich fühlen „daß wir selbsr zu dem Zustandekommen einer instinktiven Erkenntnis nichts beigetragen, daß wir nichts willkürlich hineingelegt haben, sondern daß sie ganz ohne unser Zutun da ist. Das Mißtrauen gegen unsere eigene subjektive Auffassung des Beobachteten fällt also weg" (M. 29). „Wir wissen nicht mehr, wie wir sie erworben haben, und können daher an der Art der Erwerbung nichts mehr bemängeln. Sie scheinen uns als etwas von Subjektivität Freies, Fremdes" (M. 83). Die Bezeichnung „instinktiv" kann aber nur unverstandene und unanalysierte Erkenntnis bedeuten. Sie kann daher keine größere Sicherheit haben als eine mit Bewußtsein vollzogene Beobachtung; und wenn diese nur Giltigkeit für das einzelne Subjekt hat, hat es die instinktive Erkenntnis ebenfalls. Die instinktive Erkenntnis muß ebenso begründet werden, wie jede Einzelerkenntnis. Daß die instinktiven Erkenntnisse Irrtümer enthalten können, gibt Mach auch selbst zu. „Gewöhnlich finden wir dann, daß dasselbe Prinzip,

zu dessen Begründung wir die instinktive Erkenntnis herangezogen hatten, wieder die Grundbedingung für das Entstehen dieser Erkenntnis bildet“ (M. 30). Der Forderung, die Möglichkeit allgemeiner Prinzipien der Erkenntnis zu erweisen, kann also durch instinktive Erkenntnis nicht genügt werden.

Durch Machs Elementenlehre ist auch seine Polemik gegen Kants Begriff des „Dinges an sich“ verursacht. Wenn nichts als die Elemente existieren, und die Wissenschaft nur die Beziehungen zwischen ihnen festzustellen hat, hat es allerdings keinen Sinn, ein „Ding an sich“, „über das keine Erfahrung mehr denkbar ist“, anzunehmen. Daher meint Mach, Kant habe diese Annahme nur gemacht, um nicht als Phantast zu erscheinen (A. d. E. 295. Anm.). „Das monströse, unerkennbare Ding an sich, welches hinter den Erscheinungen steht, ist der unverkennbare Zwillingsbruder des vulgären Dinges, welcher den Rest seiner Bedeutung verloren hat. Nachdem durch Verkennen der Grenze U (Grenze des eigenen Leibes) der ganze Inhalt des Ich zum Schein gestempelt ist, was soll uns da noch ein unerkennbares Etwas, außerhalb der vom Ich niemals überschreitbaren Grenzen?“ (E. u. J. 10). Aus diesen Stellen ersieht man, daß Mach den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung so aufgefaßt hat, daß der Gegenstand der Physik das Ding an sich, und die Wahrnehmungen von ihm seine Erscheinungen sind. Aber der Gegenstand der Physik und der Sinnesphysiologie sind selbständig, von einander unabhängig; keiner ist von dem andern abgeleitet. Jede Wissenschaft untersucht unabhängig von der andern ihre Objekte und befolgt ihre eigenen Methoden. Aber insofern die Objekte unter den Bedingungen der Erkenntnis stehen, von einem Subjekt abhängig sind, sind sie beide „Erscheinungen.“ Dies bedeutet aber, daß sie nur „vorläufige“ Bestimmungen des Gegenstandes sind, der selbst eine unendliche Aufgabe ist. Jede einzelne Wissenschaft kann nur mit solchen vorläufigen Begriffen operieren, die nie als „endgültig gegeben“ gelten können. Die unendliche, nie erfüllbare Aufgabe der Gegenstandsbestimmung aber bezeichnet das „Ding an sich.“ Es gibt der Wissenschaft höchste objektive Bedeutung, es ist logisch notwendig, wenn es überhaupt einen „einheitlichen“ Gegenstand geben soll. Es spielt also durchaus keine „müßige“ Rolle, wie Mach sagt (A. d. E. 24). Durch das Ding an sich wird auch nicht die Erkenntnis zum Solipsismus herabgedrückt (l. c. 292), sondern gerade ihre Objektivität begründet.

Aus Machs Anschauungstheorie folgt unmittelbar sein Raum- und Zeitbegriff. Für Mach gibt es in theoretischer Hinsicht nur Empfindungen und abstrakte Begriffe; denn das Objekt ist die Empfindung, und diese wird durch Abstraktion im Denken verarbeitet. Raum und Zeit müssen also auch eins von beiden sein. Raum und Zeit sind in der natürlichen, noch nicht wissenschaftlich verarbeiteten Weltanschauung Empfindungen. „Die Physiologie der Sinne legt klar, daß Räume und Zeiten ebensogut Empfindungen genannt werden können, als Farben und Töne" (A. d. E. 6). „In physiologischer Beziehung sind Raum und Zeit Systeme von Orientierungsempfindungen" (E. u. J. 434). Jedes Sinnesgebiet hat seinen eigenen Raum, „sein eigenes räumliches Gedächtnis, mit seiner eigenen räumlichen Ordnung." „Jeder Empfindung kommt durch das gereizte Element ein Ort zu" (E. u. J. 341). „Überall, wo ich Raum empfinde, werde ich einen in allen Fällen gleichartigen Nervenprozeß als vorhanden anzunehmen haben" (A. d. E. 51). So läßt sich bei jeder Empfindung ein Element, die „Sinnesempfindung", unterscheiden, die von der Natur des Reizes abhängig ist, und ein Element, die „Organempfindung", die von der Stelle des gereizten Organes abhängig ist. Es haftet also jeder Empfindung eine Art Lokalzeichen an. Abgesehen von der Schwierigkeit, die die Durchführung dieser Theorie für bestimmte Sinnesgebiete z. B. Gehörs-, Organ-, Muskel- und ähnliche Empfindungen, macht, die sie hauptsächlich erklären müßte, ist gegen jede „Lokalzeichentheorie" prinzipiell Folgendes einzuwenden. Wenn Lokalzeichen die räumliche Anschauung hervorbrächten, wären sie nicht aufweisbar. Hätten sie nämlich die „Räumlichkeit" der Empfindung erzeugt, so wären sie dafür aufgebraucht, und psychologisch nicht mehr nachweisbar. Oder, wenn sie nachweisbar wären, könnten sie nicht die räumliche Ordnung erzeugt haben. Jede Theorie, die die Entstehung der Raumanschauung aus nicht räumlichen Elementen erklären will, macht den Fehler, daß sie die Räumlichkeit der Sinnesorgane voraussetzt. Denn der Raum liegt aller äußeren Wahrnehmung bereits zu Grunde und ist deshalb nicht ableitbar aus nicht räumlichen Anschauungen. Dies hat Mach in ganz naiver Weise bei Ableitung des Gesichtsraumes getan. In der Analyse der Empfindungen (84 ff.) hat er ausgeführt: Die Gesichtsempfindungen zerfallen in Farben und Raumempfindungen. Die Raumempfindungen sind durch die motorischen Apparate der Augen bedingt. Der Apparat ist rechts und links symmetrisch, daher

werden diese Richtungen auch leicht verwechselt, und nur vermöge der geringen Asymmetrie unterschieden. Symmetrischen Netzhautstellen entsprechen identische Tiefenwerte. Ferner, bei Bewegungen des eigenen Körpers wird durch kompensierende Augenbewegung die Raumempfindung hergestellt. — Es ist wohl ohne weiteres klar, daß alle diese Eigenschaften des optischen Apparats und des Körpers Raumanschauungen voraussetzen. Besonders die Ableitung der Raumanschauung aus dem Begriff der Bewegung, die doch erst im Raum möglich ist, ist ein Hysteron proteron und erkenntsnistheoretisch nicht zulässig. „Der Wille, Blickbewegungen auszuführen oder die Innervation ist die Raumempfindung selbst“ (A. d. E. 106). Diese Innervation tritt auch bei verhinderter Bewegung auf und stellt dann die Raumempfindung her.

Dieselbe Ableitung versucht Mach, für den Zeitbegriff zu geben (A. d. E. 200 ff.). „Die Zeitempfindung begleitet jede andere Empfindung und kann von ihr nie losgelöst werden.“ Dies ist zunächst nicht einzusehen, denn wenn die Zeitempfindung eine Empfindung wie andere ist, warum muß sie jede Empfindung begleiten? Dies folgt aus Machs Voraussetzungen keineswegs. In Bezug auf die Ableitbarkeit der Zeitempfindung aus anderen Empfindungen gilt dasselbe wie bei dem Raum. Da die Zeit notwendig eine Form aller Anschauung ist, muß bei dieser Ableitung immer schon die Zeitordnung der organischen Vorgänge vorausgesetzt werden. „Es muß nebenher noch ein Prozeß stattfinden, der von der Variation der Empfindungsqualität nicht affiziert wird, der von derselben ganz unabhängig ist, und an dem wir die Zeit schätzen.“ Es muß ein „Empfindungshintergrund“ sein, auf dem ich die einzelnen Empfindungen wahrnehme und ihren Zeitverlauf schätze. Dieser Hintergrund aber muß doch selbst in zeitlichen Verhältnissen stehen. Diesen Hintergrund glaubt Mach nun gefunden zu haben in der Arbeit der Aufmerksamkeit; der erste Einwand dagegen wäre, daß es keine psychische Energie, also auch keine Arbeit gibt, die nach physikalischen Methoden meßbar wäre. Dies müßte aber der Fall sein, wenn eine Zeitmessung dadurch möglich sein sollte. Mach kann hier höchstens eine Ermüdungsempfindung meinen. Nun soll die Eindeutigkeit des Zeitverlaufes dadurch bedingt sein, daß die Arbeit der Aufmerksamkeit im wachen Leben stets zunimmt. Gerade das ist aber bei der Ermüdungsempfindung nicht der Fall. Diese ist von der Stimmung und besonders der Art der Beschäftigung abhängig. Sie nimmt oft ab

statt zu; nach ihr könnte man die Zeit nie abschätzen, denn um ihren zeitlichen Verlauf zu bestimmen, ist wieder eine Zeit vorausgesetzt. Ebensowenig kann der „relativ beständige Ich-Komplex“ dazu dienen, eine Abschätzung des Zeitverlaufs vorzunehmen; denn die Änderungen dieses Komplexes setzen auch eine „Zeit“ voraus, in der sie verlaufen. Eine Zeit- und Raumempfindung läßt sich nirgends nachweisen. Mach hat die Zeit- und Raumempfindung erschlossen. Denn er ging von der These des Sensualismus aus: Was in der Erkenntnis ist, muß aus der Sinnesempfindung stammen. Den formalen Charakter der Zeit- und Raumempfindung hat er damit aufgehoben.

Das System der einzelnen „Organempfindungen“, die als Lokalzeichen der Sinnesempfindungen auftreten, nennt Mach den „physiologischen Raum.“ Es ist der, in dem sich die „Gegenstände des Sinnesphysiologen“ befinden. Aus diesem soll durch Abstraktion der Raum des Mathematikers und Physikers entstehen. Mach erkennt selbst „daß der Sehraum ursprünglich überhaupt nicht metrisch ist. Die Orte, Entfernungen u. s. w. des Sehraums sind qualitativ nicht quantitativ unterschieden“ (E. u. J. 338 f.). Das gleiche muß von den Räumen der andern Sinnesgebiete gelten. Denn in der Empfindung gibt es keine Quantität. Nur qualitativ sind Empfindungen unterschieden. Daher ist es auch nicht möglich, sie in ein System zu ordnen, in dem quantitative Beziehungen gelten. Dies zeigen die analogen Fälle, in denen Empfindungen in ein mehrdimensionales System geordnet werden, z. B. das System der Tonempfindungen. Die Empfindungen können in Reihen geordnet, aber nicht quantitativ durch einander bestimmt werden. Der physiologische Raum kann metrisch nur auf Grund physikalischer Erfahrungen bestimmt werden. Dabei ist aber der physikalische Raum vorausgesetzt, denn die Annahme eines „Systems von Elementarorganen . . . natürlich so angeordnet, daß die benachbarten Elemente die größte ontogenetische Verwandtschaft aufweisen“ (A. d. E. 150), setzt das zu Beweisende voraus. Wenn Mach den Sehraum „nach den verschiedenen Richtungen nicht gleichförmig“ nennt, da oben und unten, rechts und links, vorn und hinten auf verschiedenen Empfindungen beruhe, so kann er diese Relationen nur aus der verschiedenen Gestaltung der Sehorgane in physikalischer Beziehung ableiten. Untersuchungen über Symmetrieempfindungen der Gesichtsobjekte beweisen hier garnichts (A. d. E. 87 ff.). Denn ein „Vergleich“ der verschiedenen Richtungen unter-

einander kann daraus nicht vollzogen werden. Daß „die Gesichtsobjekte im Sehraum nicht ohne Pressung und Dehnung beweglich“ sind, ist blos der Fall, wenn man unter Objekt die festen geometrischen Körper versteht. In der Sinnesempfindung gibt es nur Farben und nicht feste Körper. Wenn der Sehraum „begrenzt und endlich“ sein soll, so ist nicht verständlich, was dies bedeutet, wenn es keine metrische Beziehung sein soll. Begrenzt kann nur eine Quantität sein. Ebenso hat es keinen Sinn, den Raum der Haut einen „zweidimensionalen, endlichen unbegrenzten (geschlossenen) Riemannschen Raum“ (E. u. J. 340) zu nennen, da alle diese metrischen Bestimmungen aus der Geometrie gewonnen, und auf ihn nicht anwendbar sind. Auch der Tastraum, den Mach „anisotrop und inhomogen“ nennt, läßt keine Messung seiner Objekte zu. Es handelt sich bei allen psychologischen Untersuchungen nur um die Messung eines physikalischen Objekts, während auf Seiten der Empfindung nur Unterschiedsempfindungen auftreten. Von einem Sinnenraum zu reden, ist deshalb sinnlos, da die Unterschiedsempfindungen keine Beziehung zur Räumlichkeit haben. Voraussetzung aller dieser Ableitungen ist der metrische Raum der Physik. Er ist das logische Prius. Dies zeigt sich auch deutlich bei Machs Versuch, den metrischen Raumbegriff von dem sinnesphysiologischen abzuleiten. Die Räume der verschiedenen Sinnesgebiete sind verschieden, von einander vollständig unabhängig. Durch „Assoziation“ (E. u. J. 342) sollen die verschiedenen Raumempfindungen mit einander verschmelzen und den gemeinsamen physischen Raum hervorbringen. Die Assoziation ist ein Name für die Aufeinanderfolge gewisser Vorstellungen im empirischen Bewußtsein. Die Folge ist von den subjektiven Erlebnissen des Einzelnen abhängig, von dessen Zuständen und früheren Erfahrungen. Sie kann deshalb nie für die Wahrheit einer Erkenntnis, die überindividuell ist, eine Bedeutung haben. Sie kann nie über die objektive Giltigkeit der Verbindung zweier Vorstellungen etwas aussagen. Sie kann aber vor allem nicht ganz neue Inhalte schaffen, die in den einzelnen Vorstellungen nicht liegen und die als „Inhalt“ objektive Bedeutung haben. Die Assoziation ist eine „psychologische“, sehr unbestimmte Gesetzmäßigkeit des Vorstellungsablaufs. Der Raum der Naturwissenschaft wird dadurch zu einem physiologischen Gebilde. Die Verschmelzung vollkommen heterogener Empfindungen ist überhaupt unmöglich vorzustellen. Von Verschmelzung von Empfindungen

desselben Sinnesgebietes ließe sich in gewissem Sinne sprechen. Wie aber die Gesichtsempfindung und die Bewegungsempfindung der Augen verschmelzen soll, wie sie für einander eintreten sollen, um den Raum zu erzeugen, dürfte Mach sich schwer vorstellen können. Die Art dieser Assoziationen wird noch näher bestimmt. „Die beliebige Lokomotion des Leibes als Ganzes, und die Möglichkeit beliebiger Orientierung desselben, fördern die Einsicht, daß wir überall und nach allen Richtungen dieselben Bewegungen ausführen können, daß der Raum überall und nach allen Richtungen gleich beschaffen und daß derselbe als unbegrenzt und unendlich vorgestellt werden kann“ (E. u. J. 347.). Wenn hier die „Möglichkeit, Bewegungen auszuführen“, nicht im Sinne der Physik gilt, wo der Körper ein physikalisches Objekt ist, und wo natürlich der physikalische Raum vorausgesetzt ist, so kann man höchstens von einem psychologischen Gefühl, etwa der körperlichen Ungebundenheit sprechen. Daß hierauf nicht der Raumbegriff der Mathematik und dadurch deren Gewißheit gegründet werden kann. würde Mach selbst zugeben. Wenn er aber „alle Raum- und Bewegungsempfindungen im Gebiete des Gesichts- und Tastsinnes . . . auf einerlei Empfindungsqualität zurückführen“ will, und sie „Innervation“ nennt (A. d. E. 137.), so ist das ein Name, der nichts bezeichnet. Wenn Mach aber die „Punkte des Raumes“ physiologisch als „Ziele verschiedener Bewegungen bezeichnet, deren Bewegungsbilder an bestimmte Teile des Gehirns lokalisiert sind“ (E. u. J. 349.) so hat er vergessen, daß die Größe und Richtung der Bewegung vom Ausgangspunkte abhängt, an dem mein Körper sich befindet. Die Bewegungsbilder, die einen Punkt des Raumes charakterisieren sollen, dürften also wohl garnichts irgendwie Gemeinsames haben.

Bevor ich aber auf den Begriff des physikalischen Raumes selbst bei Mach eingehe, will ich seine Ableitung des Zeitbegriffes untersuchen. In der physiologischen Zeit gibt es keine metrischen Beziehungen. „Eigentlich bemerkt man unmittelbar nur die Gleichheit oder Ungleichheit zweier Zeiten“ (A. d. E. 212). Nur Unterschiedsempfindungen des zeitlichen Verlaufs gibt es, keine Empfindungen des Unterschiedes. Man kann also nicht von einer „perspektivischen Verkürzung der physiologischen Zeit“ sprechen. Dabei ist schon die einheitliche Zeit der Physik vorausgesetzt. Auch einen schnelleren oder langsameren Ablauf der physiologischen Zeit kann man nicht bestimmen. Die physiologische Zeit ist über-

haupt keine Reihe wie die physikalische. Sie besteht lediglich in der Anschauung zeitlicher Verhältnisse mit dem Bewußtsein der Gleichheit resp. Ungleichheit. Auch Mach sagt: „Die Zeitanschauung ist eigentlich hierauf (d. h. auf die Gegenwart) beschränkt" (E. u. J. 424.). Wenn er aber sagt: „Unserer Zeitanschauung erscheint die Gegenwart nicht als Zeitpunkt, der natürlich immer ganz inhaltlos sein müßte, sondern als ein Zeitabschnitt von ganz beträchtlicher Dauer, mit verwischten, und von Fall zu Fall verschiebbaren variablen Grenzen" (E. u. J. 424.), so hat er hier wieder die physikalische Zeit untergeschoben. In der physiologischen Zeit gibt es keine „Dauer". „Vergangenheit und Zukunft" sind Begriffe, die nur Sinn in der physikalischen Zeit haben, in der als einer Reihe alle Punkte eine bestimmte Stelle einnehmen. Die Entstehung des physikalischen Zeitbegriffs erklärt Mach folgendermaßen. „Die Folge der Zeitempfindungen wird zu einem Register, in welches die übrigen Qualitäten der Empfindungserlebnisse eingeordnet werden. Es kommt die Erfahrung hinzu, daß es Vorgänge gibt, Schritte, Pendelschwingungen, welche eine physiologische Zeitbeständigkeit darbieten .... So entwickelt sich die Vorstellung von einer gleichmäßig fließenden Zeit" (E. u. J. 432). Die diskreten Empfindungen können aber nie die Kontinuität der Zeit begründen. Ferner besteht keine Berechtigung, einen Vorgang wie die Schwingungen eines Pendels, die annähernd gleich erscheinen, als gleich anzusehen, und darauf exakte Zeitbestimmungen, wie dies in der Physik geschieht, zu gründen. Diese muß auf andere Grundlagen gestützt werden.

Um die Frage zu entscheiden, ob eine Raum- und Zeittheorie diese Begriffe richtig bestimmt, gibt es nur eine Methode der Fragestellung, die Kant als transzendentale bezeichnet. Diese untersucht, ob bei diesen Bestimmungen eine Mathemathik und Mechanik, die zu allgemein giltigen und notwendigen Sätzen kommen, möglich sind. Diese Frage muß auch Mach vorgelegt werden. Er nennt Raum und Zeit in physikalischer Beziehung „funktionale Abhängigkeiten der durch Sinnesempfindungen charakterisierten Elemente von einander . . . Abhängigkeit der Elemente eines Körpers von jenen eines andern" (A. d. E. 284).[1]) Raum und Zeit seien Abstraktionen von den Raum- und Zeitempfindungen,

---

1) Ähnliche Definitionen: P. V. 235. 495. M. 237. Satz v. d. Erhaltung der Arbeit 34 ff.

ähnlich wie „Temperatur“ von der Wärmeempfindung. Der geometrische Raum sei ein „Begriff“, und zwar ein durch Erfahrung erworbener Begriff. „Wenn die Raumempfindungen von der Qualität der sie mit erregenden Reize unabhängig sind, können wir über erstere unabhängig von der physikalischen Erfahrung Aussagen machen. Dies bleibt an Kants Auffassung richtig. Zur Entwicklung einer Geometrie reicht aber diese Grundlage nicht aus, denn hierzu sind noch Erfahrungsbegriffe durchaus notwendig“ (E. u. J. 350f.). So glaubt Mach, Kant widerlegt zu haben. Die Folge ist, daß die geometrischen Sätze „Erfahrungssätze“ werden, die durch Abstraktion und Idealisierung von „Deckungserlebnissen“ bei Beobachtung räumlicher Figuren entstanden sind. Die angewandte Geometrie könnte also nur hypothetische Giltigkeit haben; ihre Sätze gelten, sofern die Gebilde unseren Begriffen entsprechen. Die reine Geometrie aber würde lediglich von Definitionen unserer Begriffe ausgehen und diese logisch analysieren. Jedoch durch logische Behandlung von Begriffen kann ich nie zu Sätzen kommen, die von diesen Begriffen etwas aussagen, was nicht in die Definition der Begriffe hineingelegt wurde. Der Raum, über dessen Verhältnisse die Geometrie handelt, kann also kein abstrakter Begriff sein. Dann wäre es auch unverständlich, weshalb die geometrischen Sätze auf Naturwissenschaft überhaupt anwendbar sind. Wenn aber Geometrie eine empirische Wissenschaft wäre, könnten ihre Sätze nicht die exakte und unbedingte Giltigkeit haben. Sie könnten nicht unabhängig von aller Erfahrung bewiesen werden, und doch für alle Erfahrung gelten. Deshalb kann der Raum auch keine Wahrnehmung oder Empfindung sein. Er ist überhaupt kein Inhalt der Erkenntnis sondern eine Form. In dieser Form der Raumanschauung wird vom Denken der Gegenstand erst als dieser bestimmte gesetzt. Unter dem Gesetz dieser Raumbestimmung muß also jeder „physikalische“ Gegenstand stehen; und diese Gesetze drücken die Sätze der Mathematik aus. Deshalb gelten sie a priori und sind doch auf Gegenstände der Erfahrungen anwendbar. Ebenso kann die Zeit kein abstrakter Begriff sein, sonst wäre die Mechanik als exakte Wissenschaft nicht möglich. Die Zeit ist auch eine Form, durch die das Denken sich erst den Gegenstand setzt.

Diese schöpferische Funktion des Denkens hat Mach nicht erkannt. Durch die Bestimmung des Gegenstandes nach Raum und Zeit wird aber erst die „Einzigkeit“, die „Einheit“ des Gegen-

standes bedingt. Nur wenn er in jeder Weise bestimmt ist, also auch „eine“ Stelle in Raum und Zeit hat, ist er einziger Gegenstand. Raum und Zeit müssen daher auch „einzig“ sein, um die eine Bestimmung zu ermöglichen. In dieser eindeutigen Bestimmung nach einer Raum- und Zeitstelle besteht die „Existenz“. Existenz bedeutet bis ins Unendliche fortgesetzte Bestimmung in einer Einheit. Für Mach bietet die Existenz kein Problem. Raum und Zeit sind also notwendige Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung. Jedoch von dieser apriorischen Bedeutung ist die Frage nach der empirischen Raum- und Zeitmessung zu trennen. Da Raum und Zeit nicht Gegenstände, sondern Systeme von Relationen sind, muß notwendig jede räumliche oder zeitliche Messung relativ sein. Ein absoluter Raum oder Zeit wäre also empirisch nicht nachweisbar. Deshalb hält Mach sie für „müßige, metaphysische Begriffe“ (M. 238). Unrecht hat er aber, wenn er die Notwendigkeit des Begriffes der absoluten Zeit überhaupt leugnet, und Zeit mit „Abhängigkeit von der Lage der Erde“ gleichsetzt. Schon der Begriff der „Abhängigkeit“, falls sie zwischen real existierenden Gegenständen besteht, der Begriff der „Veränderung“ fordert den Zeitbegriff. Durch die Existenz ist eine eindeutige Zeitbestimmung gefordert. Mach ist daher in Verlegenheit, welches Beziehungssystem er zu Grunde legen soll, den Fixsternhimmel, die Erdbewegung, oder eine Pendelbewegung. Damit wird jedesmal willkürlich eine empirische Ordnung als die endgültige bezeichnet. Keine empirische Zeitbestimmung kann jedoch schlechthin letzte sein. Diese ist stets eine Aufgabe, die durch den Begriff der absoluten Zeit ausgedrückt ist. Sonst kann Mach nie den Grundsatz aller Zeitbestimmung erweisen, daß zwei Bewegungen, die, mit einer dritten verglichen, gleichförmig sind, auch im Verhältnis zu einander gleichförmig sein müssen. Er gerät auch in die Schwierigkeit, bestimmen zu müssen, welche Abhängigkeit eine unmittelbare und welche blos mittelbar ist, wo also die Zeitbestimmung eine blos äußerliche ist (M. 261.). Ein Kriterium für eine unmittelbare Abhängigkeit bleibt er uns schuldig. Was von einander abhängig ist, kann nur auf Voraussetzung eines kausalen Naturzusammenhanges bestimmt werden, den Mach leugnet. Nur unter dieser Voraussetzung ist eine objektive Zeitbestimmung möglich. Sie wird allerdings empirisch nie die letztgiltige sein.

Aus der Funktion der Zeit als System der Stellenbestimmung folgen auch ihre übrigen Eigenschaften. Sie muß homogen sein, da ihre Ungleichförmigkeit erst wieder durch eine Zeit bestimmt

werden müßte. Die Stetigkeit und Unendlichkeit ist notwendig, damit durch eine Relation von jedem Punkt zu jedem andern gelangt werden könne, und da diese Beziehungssetzung kein Ende haben kann. Die Zeit ist aber nur ein Ordnungssystem nach Art des Systems der Ordnungszahlen. Sie ist kein Kontinuum, wie der Raum, aber sie macht einen stetigen Verlauf und ein stetiges Maßsystem möglich. Alle diese Besonderungen der Zeit sind bei Mach nicht abgeleitet, nur als biologisch zweckmäßige Abstraktionen bezeichnet. Wie man jedoch Gleichmäßigkeit durch Abstraktion aus nicht Gleichmäßigem gewinnen kann, oder Kontinuität aus Diskontinuität, wenn man diese Begriffe der Abstraktion nicht zu Grunde legt, ist unverständlich. Die Zeit als Ordnungssystem macht auch ihren einsinnigen Verlauf notwendig, denn eine Reihe von Ordnungszeichen legt die eindeutige Fortschrittsrichtung fest. Wenn auch alle Vorgänge in der Natur umkehrbar wären, müßte die Zeit einsinnig weiterlaufend gezählt werden, wenn eine eindeutige Bestimmung möglich sein soll. Das Entropiegesetz (M. 239 f.) hat nichts mit der Zeitbestimmung zu tun.

Ebenso wie die absolute Zeit ist auch der absolute Raum gefordert durch das Problem der Existenz. Zur vollständigen Bestimmtheit des Gegenstandes gehört auch, daß seine Stelle im Raume eindeutig bestimmt wird. Der absolute Raum ist also auch kein überflüssiger, „metaphysischer Begriff" wie Mach meint, wenn er auch nie in der Erfahrung gegeben ist, sondern alle empirischen Raumbestimmungen relativ sind. Mach kommt hier wieder in die Schwierigkeit, welche Körper er zur Bestimmung der räumlichen Lage eines Punktes hinzuziehen soll (M. 243 f.). Welchen Einfluß diese Bestimmungen auf die Formulierung der mechanischen Prinzipien haben, werden wir daselbst sehen. Mach muß wieder den nicht untersuchten Begriff der „Abhängigkeit" zu Hilfe nehmen. „In den räumlichen Verhältnissen äußert sich die vermittelte physikalische Abhängigkeit" (E. u. J. 439.). Die Prädikate, die dem Raum der Geometrie zukommen, sind gefordert, damit diese Wissenschaft überhaupt möglich werde. Die Homogenität nach allen Seiten und Richtungen ist Bedingung dafür, daß in jedem Punkte dieselben Konstruktionen ausgeführt werden können. Die Kontinuität und Unendlichkeit aber sind notwendige Voraussetzungen, wenn von jedem Punkt jeder andere durch kontinuierliche Transformationen erreichbar sein soll, d. h. keine singulären Punkte vorhanden sein sollen und der Fortschritt der Beziehungsetzung nicht

begrenzt sein soll. Ein endlicher, diskontinuierlicher Raum wäre nicht eindeutig bestimmt, da die Grenze und die Singularitäten erst ihrerseits bestimmt werden müßten. Mach kann die Notwendigkeit dieser Prädikate nicht erweisen. Der Raum bestimmt den Gegenstand der „äußeren“ Wahrnehmung zum Unterschied von der „innern“ Wahrnehmung. Der Raum setzt die „Objekte“ in einem „außereinander“, einem „nebeneinander“. Durch ihn wird ein Gegenstand ein physischer. Während die psychischen Erscheinungen nicht „außereinander“ stehen, daher nicht auf einander bezogen, mit einander verglichen werden können, wird durch die räumliche Bestimmung dies möglich.

Wenn Mach den Raum zum abstrakten Begriff macht, ist der physische Gegenstand vom psychischen prinzipiell nicht mehr scheidbar. Daher wird bei ihm Psychisches und Physisches identisch. Das Psychische ist bei Mach sehr verschieden gefaßt. Nach der Elementenlehre besteht es aus den Empfindungen und ist nur eine besondere Betrachtungsweise des Elementenstromes. Dann aber wird Psychologie und Sinnesphysiologie gleichgesetzt. „Die Erlebnisse in Abhängigkeit von unserm Leib heißen Empfindungen“ und bilden das Psychische (E. u. J. 21.). Wenn aber Psychisches und Physisches identisch sind, hat es keinen Sinn, von einem Parallelismus des Psychischen und Physischen zu sprechen. Es wäre das eine Tautologie. Die Widerlegung, die Mach gegen diesen Einwand macht (A. d. E. 51.), sagt nichts, weil hier zwei physische Vorgänge verglichen werden. Ein Gehirnprozeß ist nichts Psychisches. Psychisches und Physisches können als Gegenstände der Erfahrung nicht auf einander einwirken. Sie sind durch Raum und Zeit als Formen des Denkens von einander geschieden.

IV. Logik.

Durch Machs Anschauungstheorie ist die Rolle, die das Denken in seiner Erkenntnistheorie spielt, bedingt. Wenn die anschaulichen Gegenstände „gegeben“ sind und fertig dem Intellekt gegenüberstehen, entsteht die Frage, wie nun das Denken diese Gegenstände ordnet, wie es Begriffe bildet, diese zu Urteilen und Systemen von Urteilen zusammensetzt. In der Reihenfolge, wie diese Gebilde bei Mach entstehen, sollen sie auch hier untersucht werden. Zuerst soll die Begriffsbildung rein phänomenologisch betrachtet werden,

was auch Mach hauptsächlich in den Abschnitten über die Logik ausgeführt hat. Die Gegenstände sind dem Verstande anderweitig „gegeben", ohne seine Beihilfe bestimmt. Die erste Operation des Denkens besteht in der Bildung abstrakter Begriffe. Die Objekte werden mit einander verglichen. Das Ergebnis dieser Vergleichung ist, daß sich die unterscheidenden Merkmale im Gedächtnis verwischen, während die gemeinsamen eine selbständige, vom Objekt unabhängige begriffliche Bedeutung gewinnen (W. 397). „Die Dinge sind verhältnismäßig stabile Komplexe von Sinnesempfindungen." Die für den Organismus wichtige Empfindung wird vorzugsweise beachtet. In dem Erinnerungsbild sind nicht alle Empfindungsmerkmale gleich stark ausgeprägt. Es geht kontinuierlich in den „Begriff" über (E. u. J. 132 f.). Diese Theorie der Begriffsbildung übersieht aber, daß es auch eine Begriffsbildung gibt, bei der keine Vergleichung vorhergeht. Überhaupt ist das Wesen der Vergleichung nicht untersucht. Denn zu jeder Vergleichung ist schon Denktätigkeit vorausgesetzt. Die Objekte müssen in einzelne Merkmale zerlegt werden. Dies erfordert aber schon Begriffe, nach denen es geschieht. Diese Begriffe könnten nun nicht durch Abstraktion entstanden sein, da sie aller Abstraktion vorausgehen. Das Problem ist dadurch nur verschoben. Auch die Vergleichung der Merkmale ist eine begriffliche Beziehung. Die Theorie macht den Fehler, daß sie die Merkmale als selbständige Bestandteile des anschaulich Gegebenen auffaßt, während sie doch erst durch Abstraktion gefunden werden sollen. Mach darf hier auch nicht auf die „Reaktionen", die bei gleichartigen Empfindungen auftreten (W. 416), oder auf die gemeinsamen psychischen Elemente (W. 419), die der Abstraktion zu Grunde liegen, hinweisen, da dann dasselbe Problem bestehen bleibt. Ferner ist es nötig, daß die Objekte, die mit einander verglichen werden sollen, irgendwie abgegrenzt seien. Dies ist nur möglich, wenn die Objekte nach einem bestimmten Gesichtspunkt ausgewählt werden. Dies setzt aber den zu bildenden Begriff schon voraus.[1]) Wenn die Anschauung dem Denken heterogen ist, so ist die Frage unlösbar, wie das Denken sie erfassen könne. Wie kann aus dem einzelnen Objekt ein allgemeiner Begriff werden? Die Begriffsbildung geht eben auf umgekehrtem Wege vor. Alle Vorstellungen sind nicht auf ein einzelnes Objekt bezogen. Sie sind abstrakt. Dadurch, daß sie in

1) Vergl. Sigwart: „Logik" I. 3. Aufl. Tübingen 1904. S. 328 ff.

einzelnen Beziehungen unbestimmt sind, können sie auf viele Objekte angewandt werden, und die Ausbildung des Begriffssystems geht im Leben des Einzelnen, wie in der Entwicklung der Wissenschaft dahin, diese Begriffe näher zu bestimmen durch Einfügen unterscheidender Merkmale. Die Anschauung endlich, als die vollständige Bestimmtheit ist das nie ganz erreichbare Ziel der Wissenschaft. Durch sie ist die „Einzigkeit" des Gegenstandes erreicht. Diese Unbestimmtheit des Begriffes bewirkt seine „potentielle Anschaulichkeit". In diesem Sinne ist der Begriff ein „Impuls zu einer vergleichenden oder konstruierenden Tätigkeit, deren Ergebnis ein Glied des Begriffsumfanges ist" (P. V. 282). Dann kann auch der Begriff eine „Bereicherung" der Einzelvorstellung sein (E. u. J. 128) oder die Gedanken die Tatsachen vervollständigen. Diese Aussprüche stehen mit Machs Auffassung der Begriffsbildung im Widerspruch. Nach ihm könnten die Begriffe nur immer ärmer an Merkmalen werden.

Die Folge dieser Auffassung der Begriffsbildung als Abstraktion ist, daß für Mach die Logik eine rein formale ist. Sie kann über den Inhalt der Urteile nichts aussagen. Er trennt die Logik von allen Fragen über Methodik und Systembildung. Sie hat also nur noch die Aristotelische Logik zu umfassen. „Die Regeln der Logik können nicht die Aufgabe haben, neue Erkenntnisquellen zu eröffnen. Dieselben können vielmehr nur dazu dienen, die aus andern Quellen geschöpften Erkenntnisse auf ihre Übereinstimmung zu prüfen" (E. u. J. 304). Durch den Syllogismus kann man keine Einsicht gewinnen. Mach schreibt den logischen Gesetzen notwendige Giltigkeit zu, so besonders dem Satz des Widerspruchs (W. 345). Er betont ausdrücklich, daß es keine andere als logische Notwendigkeit gäbe. Also Notwendigkeit liegt nicht im Gebiete der Tatsachen. Was aber Notwendigkeit bedeute, und wie sie aus dem System der Erkenntnis heraus bestimmt werden könne, müßte Mach nachweisen. Seine Ableitungen der logischen Operationen bewegen sich in Zirkeln. „Die Formen der Logik, welche nicht Gegenstand unserer Darstellung sind, wurden aus Fällen wirklichen, wissenschaftlichen Denkens durch Abstraktion gewonnen" (E. u. J. 181). Aber ist Abstraktion nicht selbst ein Denkprozeß, der schon alle logischen Funktionen und ihre Richtigkeit voraussetzt? An einer andern Stelle (M. 525 f.), hebt Mach die Unterscheidung Schopenhauers von der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde auf und behauptet „diese Formen unterscheiden sich aber

nur nach dem Stoff, auf welchen sie angewandt werden.“ Damit wird logische, mathematische und physikalische Erkenntnis auf dieselbe Stufe der Gewißheit gestellt. Nun sind aber nach Mach „Ursache und Wirkung“ Gedankendinge von „ökonomischer Funktion“ und ihre Notwendigkeit entsteht blos aus der „Gewohnheit der Verknüpfung.“ Folglich ist das Verhältnis von Grund und Folge auf keine „notwendige Verbindung“, sondern nur durch gewohnheitsmäßige Verknüpfung entstanden. „Durch Abstraktion von Gleichförmigkeiten lernen wir erst die Frage „warum.““ Also alle logische Gewißheit beruht auf einem subjektiven Glauben. Notwendigkeit kann dann natürlich der Logik nicht zukommen. Alle wissenschaftliche Gewißheit ist dann eine Täuschung, ein Selbstbetrug. Die Wissenschaft würde sich von der Weltanschauung des gemeinen Mannes nur durch die Raffiniertheit dieses Betruges unterscheiden, indem sie es besser versteht, den Menschen ihre Ansicht einzureden. Zu diesen Konsequenzen muß aber jede Erkenntnistheorie führen, die zwischen logischer und psychologischer Untersuchung nicht unterscheiden kann; und dies kann Mach auf keine Weise, was auch aus seinen Worten hervorgeht: „Am vollständigsten und strengsten ist jedoch ein Gedanke begründet, wenn alle Motive und Wege, welche zu demselben geleitet und ihn befestigt haben, klar dargelegt sind. Von dieser Begründung ist die logische Verknüpfung mit älteren, unangefochtenen Gedanken doch nur ein Teil“ (E. u. J. 223).

Die Widerlegung des Psychologismus, der die logischen Sätze aus Psychologie ableiten will, hat Husserl scharf und ausführlich gegeben.[1]) Ich will mich daher hier nur auf die Hauptpunkte beschränken. Psychologie ist eine Erfahrungswissenschaft über Tatsachen. Ihre Sätze sind durch Induktion gewonnen und haben nur wahrscheinliche Giltigkeit, die von der Genauigkeit der Beobachtung abhängt. Die logischen Gesetze aber sind vollkommen exakt. Sie sind nicht aus einzelnen Erfahrungen gewonnen, sondern gelten a priori, d. h. jede Erfahrung muß sich nach ihnen richten, ist durch sie erst möglich. Logische Gesetze sind keine Naturgesetze, sonst müßte sich alles Denken nach ihnen richten. Wenn sie Naturgesetze wären, gäbe es überhaupt keinen Unterschied zwischen wahr und falsch, da alles Denken, auch das falsche nach den Naturgesetzen verläuft. Aber es gibt tatsächlich auch Denken, welches

1) Husserl „Logische Untersuchungen“ I. Halle 1900.

gegen die logischen Gesetze verstößt. Sie sind „Idealgesetze“, sie sagen, wie das Denken beschaffen sein soll, damit es „wahres“ Denken ist. Ihre „Notwendigkeit“ beruht darauf, daß alles Denken, das den Anspruch macht, wahr zu sein, sie befolgen muß. Da Mach zwischen Natur- und Idealgesetz nicht unterscheiden kann, schwebt der Begriff der „Notwendigkeit“ bei ihm in der Luft; er kann ihn nicht begründen. Der Psychologismus verwechselt das Auftreten einer Vorstellung, resp. Urteilsaktes, mit dem Inhalt derselben. Die Logik sagt nur über den Inhalt der Begriffe und Urteile etwas aus, und darüber wie ihre inhaltlichen Bestimmungen miteinander verknüpft sind und auseinander folgen, während die Psychologie die Urteile als reale Denkhandlungen betrachtet und Gesetze über die kausale Verknüpfung dieser „Akte“ aufstellt. Urteilsakte sind Tatsachen, aber kein logisches Gesetz sagt etwas über Tatsachen aus, sondern nur über die Geltung von Wahrheiten. Vielmehr setzt Psychologie als Wissenschaft, sofern in ihr Wahres vom Falschen unterschieden wird, die Logik schon voraus. Die Wahrheit der psychologischen Sätze kann nur erwiesen werden, wenn die Giltigkeit der logischen Sätze anerkannt ist.

Ebenfalls auf Psychologismus läuft aber der Versuch hinaus, die logischen Gesetze aus der Biologie abzuleiten. Wissenschaft ist eine „biologische, organische Erscheinung“, wobei das logische Denken als ein „idealer Grenzfall“ anzusehen ist (M. 537.). Diese Bestimmung ist eine teleologische. Man kann diese Begründung der Logik als Anthropologismus bezeichnen. Es ist eine Lehre, die Wahrheit und Irrtum durch den „Nutzen für den Menschen“ definiert. „Erkenntnis und Irrtum fließen aus denselben psychischen Quellen; nur der Erfolg vermag beide zu scheiden“ (E. u. J. 116). Der Erfolg jedoch eines Satzes hängt nicht von seinem Inhalt ab, sondern davon, daß der Satz wirklich von einem Menschen gedacht und danach gehandelt wird. Die Logik würde also nichts über den Inhalt des Denkens aussagen, sondern über den tatsächlichen Verlauf desselben. Die Wahrheit wird dadurch zu einer Tatsache, die von anderen Tatsachen abhängt. Die Gesetze über die Wahrheit wären Tatsachengesetze, und ihre eigene Wahrheit als Tatsache würde wieder unter diesen Gesetzen stehen, was absurd ist. Jede Tatsache ist zeitlich bestimmt, die Wahrheit aber ist keine Tatsache. Sie besteht in einem „Gelten“ und hat als solches nichts mit der Zeit zu tun. Sie gilt zu allen Zeiten. Jede anthropologistische Wahrheitstheorie müßte nachweisen, welchen Zweck das

wahre Denken erreichen soll. Wenn sie einen solchen Zweck angeben könnte, müßte sie nachweisen, daß durch ein bestimmtes Urteil dieser Zweck erreicht würde. Hierzu ist aber einerseits Erfahrung nötig, denn rein logisch kann ich nicht aus einer Tatsache die Folgen ableiten. Und die Möglichkeit der „Erfahrung“ ist ein Problem, das über die formale Logik noch hinausgeht. Die Frage wird dadurch viel komplizierter. Andrerseits sind aber, damit die Ableitung richtig sei, die logischen Gesetze vorausgesetzt. Ihre Richtigkeit kann also dadurch nicht erst erwiesen werden. Im einzelnen hat Mach keine Ableitung versucht. Er muß hier seine Zuflucht nehmen zu den „instinktiven Denkhandlungen“, dem unanalysierten Denken des gemeinen Mannes. „So würde das Denken, welches sich vor und neben der Einzelerfahrung für diese formgebend, in uns meldet, auf die von unseren Vorfahren meist geübten Denkneigungen und Denkstimmungen zurückzuführen sein“ (P. V. 467.). Daß durch „Neigung“ und „Stimmung“ die Exaktheit der logischen Gesetze nicht bewiesen werden kann, ist wohl ohne weiteres klar.

Der Anthropologismus, der die Wahrheit aus irgend welchen Zwecken der Gattung Mensch ableitet, ist eine relativistische Wahrheitstheorie. Alle Wahrheiten gelten blos relativ in Bezug auf die Gattung Mensch. Eine absolute Wahrheit gibt es nicht. Aber jede relativistische Wahrheitstheorie ist eine contradictio in adjecto. Denn während alle Wahrheit nur für den Menschen gilt, soll diese These, die die Theorie ausspricht, selbst Allgemeingiltigkeit haben. Der Grund, weswegen der Anthropologismus zu dieser Ansicht kommt, der auch bei Mach vorliegt, ist der, daß logische Gesetze, welche im Wesen der Wahrheit selbst begründet sind, und methodologische Grundsätze der Darstellung und Erforschung der Wahrheit verwechselt werden. Es gibt Voraussetzungen, die jede Wissenschaft erfüllen muß, um zu wahren Sätzen zu gelangen. Die Möglichkeit einer Erkenntnis ist durch diese Sätze bedingt. Dieses sind ideale Gesetze; sie sagen nichts über Tatsachen aus. Sie hängen daher nicht von irgend einem erkennenden Subjekt ab, sondern gelten für jedes erkennende Subjekt. Zu ihnen gehören auch die Sätze der formalen Logik. Nun muß aber ein Subjekt, das Erkenntnisse erwerben, und sie anderen darstellen will, diese in ein System bringen. Eine Methode ist notwendig, damit überhaupt die unendliche Aufgabe der Erkenntnis von einem beschränkten Subjekt angegriffen werden kann. Es müssen über den

Ausgangspunkt, über den Weg des Fortschrittes, über die Verbindungen der einzelnen Erkenntnisse Regeln aufgestellt werden. Diese Regeln sind von der Natur des erkennenden Subjekts, also der des „Menschen“ abhängig und haben nur relative Giltigkeit. Aber ihre Anwendung setzt die logische Richtigkeit des Denkens voraus. Wenn nun Mach den „Gegenstand“ der Erkenntnis als gegeben annimmt, so hat alles Denken nur noch die Funktion einer methodologischen Klassifizierung. Erkenntnis käme auch ohne das Denken zustande, nur ginge es mit dessen Hülfe schneller, allerdings auch unsicherer. Welche Begriffe und welche Urteile im einzelnen Falle gefällt werden, ist die Frage der Methodenlehre. Aber daß das Denken in Begriffen und Urteilen und nach logischen Gesetzen vorgehen muß, ist ideale Notwendigkeit. Aber Mach unterscheidet zwischen erkenntnistheoretischen und methodologischen Grundsätzen nicht.

Noch deutlicher tritt Machs Verwechslung von Ideal- und Naturgesetzen hervor, wenn er die Gedanken und deren Verknüpfungen mit Naturwesen und deren Trieben vergleicht. „Gedanken bedürfen ihrer Zeit, zu keimen, zu wachsen und sich zu entwickeln, wie jedes Naturwesen. . . . Sie kämpfen den Kampf ums Dasein. Wenige bleiben übrig, um sich rasch über alle Gebiete des Wissens auszubreiten, um sich abermals zu entwickeln, zu teilen, und den Kampf von Neuem zu beginnen“. „Sie wehren sich so hartnäckig um ihr Dasein wie die Tiere“ (P. V. 74f.). Hier können aber nicht die Gedanken selbst, ihr logischer Inhalt gemeint sein; dieser besteht in ihrer Geltung. Da hat es keinen Sinn von Kampf zu sprechen. Kämpfen können nur die Forscher um ihre Ideeen. Man würde in diesem Sinne sich das Gleichnis gefallen lassen, wenn nicht Mach auch den logischen Gehalt der Theorieen, das was die Theorie zur Theorie macht, von diesen biologischen Funktionen abgeleitet hätte. „Die Anpassung der Gedanken an die Tatsachen bezeichnen wir als Beobachtung, die Anpassnng der Gedanken an einander als Theorie“ (E. u. J. 165.). Diese Anpassung bezeichnet er näher als Vergleichung, Aufsuchen der Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Die „Einheit der Theorie“ auf „Anpassung“ zurückführen, heißt aber das, was abgeleitet werden soll, voraussetzen. Denn jede Anpassung setzt ein Ziel, dem die Lebewesen zustreben, voraus. Dieses Ziel kann aber, falls überhaupt ein solches angegeben werden kann, nur durch die Einheit der Theorie bestimmt werden. Die Gesetze der Logik aber

werden durch die Ableitung aus der Biologie, einer empirischen Wissenschaft, zu Tatsachengesetzen und haben nur empirische Geltung.

Jede Erkenntnistheorie, die die Logik lediglich auf das formale Bestimmen des Denkens beschränkt, wird unfähig sein, die Richtungen, in denen die wissenschaftliche Begriffsbildung sich vollziehen muß, anzugeben. Auch Mach kann keinen Weg, auf dem die Begriffsbildung zu einer geschlossenen Theorie führt, bestimmen. Wenn er die Abstraktion ein „intellektuelles Wagnis, das durch den Erfolg gerechtfertigt wird" (E. u. J. 140) nennt, muß dies Wagnis doch nach irgendeiner vorgefaßten Idee unternommen werden. Sein Hinweis auf das „praktische und wissenschaftliche Bedürfnis" kann aber gerade die „Einheit" in „theoretischer" Hinsicht, die ein Begriffssystem ausmacht, nicht begründen. Der Grund dieses Mangels liegt in seiner Theorie des „Urteils", durch das doch gerade die Begriffsbildung vor sich geht. Er sagt: „So lernen wir also die wichtigeren Bestimmungsstücke eines Erlebnisses gesondert betrachten. Indem wir eine Seite eines Erlebnisses durch eine andere als näher bestimmt ansehen, und dies sprachlich ausdrücken, fällen wir ein Urteil" (E. u. J. 112). Das Urteil ist also ein analytisches. Es wird keine neue Erkenntnis dadurch gewonnen, sondern was uns vorher im Erlebnis gegeben war, wird im Urteil auseinandergelegt. Noch deutlicher spricht Mach darüber (A. d. E. 259): Im Urteil wird eine „fertige sinnliche Vorstellung . . . durch eine ebenfalls schon vorhandene Vorstellung zu einem Bilde ergänzt. Ist das Urteil in Worten ausdrückbar, so besteht es sogar immer in einer Zusammensetzung der neuen Vorstellung aus schon vorhandenen Erinnerungsbildern." Hier ist vorausgesetzt, daß vor jeder Urteilsbildung bestimmte Begriffe vorhanden sind. Diese werden durch „Abstraktion" gewonnen und durch „Definition" bestimmt. Aber verläuft der Abstraktionsprozeß nicht auch in Urteilen? Und ist die Definition kein Urteil? Mach setzt einfach voraus: Vor dem Denken ist Etwas gegeben, das durch Denken nicht zu fassen und auch nicht zu beurteilen ist, dies ist der „Befund". „Ein Urteil, das wir dem physischen oder psychischen Befund angemessen empfinden, nennen wir richtig" (E. u. J. 115). Aber wie soll das Denken sich auf etwas beziehen, was gar kein Denken ist? Und wie soll Wahrheit anders bestimmt werden als in Urteilen? Mach kommt mit der Ausflucht: „Eine Erkenntnis ist stets ein biologisch förderndes Erlebnis. Bewährt sich hingegen das Urteil nicht, so bezeichnen

wir es als Irrtum.“ Aber mit genau demselben Rechte kann man Mach die pessimistische Ansicht entgegenstellen; „Nur der Irrtum ist das Leben und das Wissen ist der Tod.“ Der praktische Nutzen eines Urteils ist nicht von seiner Wahrheit, sondern von den Umständen bei seiner Anwendung abhängig. Um also überhaupt ein Kriterium der Wahrheit eines Urteils zu finden, muß Mach seine Zuflucht zum „gesunden Menschenverstand“ nehmen. (Urteile sind naive Befunde“ E. u. J. 115. Anm.). Diese Berufung ist zwar leicht, aber auch gefährlich. Denn eine rationale Begründung der Wahrheit ist damit aufgehoben.

Wenn die Begriffe vor dem Urteil gegeben sind, kann das Urteil nur ein in Beziehung setzen fertiger Begriffe sein. Die Erkenntnis kann dann nie dadurch erweitert werden. Alle Urteile wären dann analytische Urteile. Aber falls etwas analysiert werden soll, muß es zuvor zusammengesetzt sein. Jeder Analyse geht eine Synthese vorher. Ob nun diese berechtigt ist, und wie sie stattzufinden hat, hat die Logik zu zeigen. Sie hat die Gesetze, nach denen jede Synthesis des Verstandes vollzogen werden muß, aufzusuchen und ihre Notwendigkeit nachzuweisen, damit überhaupt Erkenntnis zustande kommt. Diese Aufgabe hat Mach sich garnicht gestellt, da er in der „Synthese“ überhaupt kein Problem sieht. Jede Erweiterung der Erkenntnis ist aber nur durch Synthesis möglich, und zwar muß sie sich in einem Urteil vollziehen, das dann ein „synthetisches“ wird. Dann ist es aber unmöglich, daß die Begriffe dem Urteil vorausgehen. Die Synthesis, die in jedem Begriffe liegt, kann nur durch das Urteil erzeugt sein. Denn das Urteil ist die einzige Funktion, in der Erkenntnis begründet werden kann. Die Funktion des Urteils besteht also darin, den Begriff erst zu erzeugen, indem es ihn „bestimmt“. Was vor dem Urteil vorausgeht, ist ein schlechthin Unbestimmtes, das durch das Denken erst bestimmt werden soll. Es ist eine Aufgabe, deren Lösung eben in diesem unendlichen Prozeß der Erkenntnis geschieht. Alle Bestimmtheit des Gegenstandes ist dann durch das Denken erzeugt, kann dann aber auch mit den Mitteln des Denkens beurteilt werden. Die Wahrheit wird eine immanente. „Wahr“ heißt eben in Übereinstimmung stehen mit dem System von Urteilen, das wir Wissenschaft nennen. Nur diese „Wahrheit“ hat für die Wissenschaft Bedeutung. Irgend eine transzendente, metaphysische Wahrheit anzunehmen, hat keinen Sinn. Über einen Befund kann ich aber mit allen Gründen nichts ausmachen. Die

Konsequenz von Machs Fragestellung ist vollständiger Skeptizismus. Es gibt eben kein „Sein“, das nicht gedacht wird. Darüber könnten wir nichts aussagen; da wäre keine Begründuug möglich.

Wenn man das Verfahren der Wissenschaft betrachtet, so findet man, daß jede Wissenschaft gewisse Voraussetzungen macht. Dieses muß sie tun, um überhaupt einen Ausgangspunkt zu haben. Damit eine Bestimmung des Gegenstandes möglich sei, müssen gewisse Beziehungspunkte angenommen werden. Diese sind aber nicht willkürlich. Ihre Berechtigung muß dadurch nachgewiesen werden, daß sie die Möglichkeit einsichtiger Erkenntnis verbürgen. Deshalb müssen bei dem Fortschritt der Wissenschaft von dem gewonnenen Resultate aus diese Ausgangspunkte geprüft werden. Sie müssen untersucht und auf allgemeinere Untersuchungen zurückgeführt werden. So ist der Prozeß der Wissenschaft ein unendlicher. Die Prinzipien können nie die letzten sein; sie sind es nur mit Rücksicht auf die bisher gewonnenen Resultate. Die Gegenstände sind aber auch nie schlechthin vollständig bestimmt, ihre Bestimmung ist wieder durch den Ausgangspunkt bedingt.[1]) Vollendet ist die Wissenschaft nie. Für Mach wäre, wenn der Gegenstand „gegeben“ ist, damit die Aufgabe der Wissenschaft erfüllt. Alle weitere Arbeit des Denkens bestände nur in der Analyse des Gegebenen. Den Ausgangspunkt kann nur die „Frage“ oder das „Problem“ bilden. Wer Probleme schlankweg leugnet und sie für falsche Fragestellungen erklärt, muß eben irgend einen empirischen Ausgangspunkt wählen und ihn als den letzten postulieren.

Die Aufgabe der Wissenschaft ist also die „Begründung“. Die Begründung besteht aber darin, daß alle Erkenntnisse einer Wissenschaft in einen Znsammenhang gebracht werden. Durch die „Einheit des Begründungszusammenhanges“ ist die Einheit der Wissenschaft gewährleistet. Diese „Einheit des Gegenstandes“ setzt eine Einheit der Synthesis voraus. Wie aber diese möglich ist, hat die Logik zu untersuchen. Mach ist es nicht möglich, den Gegenstand als einheitlichen zu bestimmen, da er die synthetische Funktion des Denkens nicht erkannt hat. Die Logik hat nun zu untersuchen, was eine Wissenschaft zur Wissenschaft macht, was ihr die Einheit einer Theorie in objektiver Beziehung gibt. Daher hat sie mit den „tatsächlichen“ Voraussetzungen jeder Erkenntnis

---

1) Vergl. Natorp: „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften.“ Leipzig 1910. 1. Kap.

nichts zu tun, und alle psychologischen Untersuchungen sind streng aus der Logik zu bannen. Die Logik hat zunächst alle Begriffe, die im Wesen der Theorie liegen, die den Zusammenhang der Erkenntnis in objektiver Beziehung möglich machen, zu untersuchen und die verschiedenen Variationen dieser Begriffe aufzustellen. Dazu gehören vor allem die Formen der Verknüpfung im einzelnen Urteil und der Urteile untereinander. Aus diesen muß sie dann die Kategorieen oder die „Grundformen gegenständlicher Erkenntnis“ ableiten. Das Wesen aller dieser Begriffe muß nachgewiesen werden; inwiefern sie Erkenntnis in objektiv gültiger Weise begründen. Ferner muß die Logik aus diesen Grundbegriffen der Erkenntnis die Gesetze ableiten, denen gemäß jede einheitliche Wissenschaft ihre Begründungen vollziehen muß. Nur wenn dies vollständig geschehen ist, sind die Bedingungen der Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt dargestellt. Diese Aufgabe geht allerdings weit über das hinaus, was Mach versucht hat. Mach hat sich durch seine dogmatischen Voraussetzungen die meisten dieser Probleme von vornherein abgeschnitten.

Besonders deshalb ist Mach zur formalistischen Auffassung der Logik gekommen, weil er das Wesen der Kategorieen verkennt. Sie sind für ihn durch Abstraktion gewonnene Begriffe. Für den Fortschritt der Wissenschaft sind sie entbehrlich und die Notwendigkeit, die ihnen zukommt, ist nur Schein. Er sagt: Durch äußere Erfahrung und Beobachtung der logisch-mathematischen Ordnungstätigkeit lernen wir „in welche Gedankenformen wir die Erfahrung zu bringen haben, um zu einer praktischen Auffassung der Natur zu gelangen“, instinktiv kennen. Sie erscheinen dann leicht als a priori in uns liegend „dann können wir auch willkürlich und absichtlich die Postulate einer zielbewußten Naturwissenschaft aufstellen, ohne zu verkennen, daß diese sich nach und nach durch die äußere und innere Erfahrung dargeboten haben.“ „Diese Sätze werden für verschiedene Forscher recht verschieden sein“ (P. V. 477 ff.). Den Sinn des „a priori“, wie Kant diesen Ausdruck braucht, hat eben Mach vollständig umgedeutet, weil er die Kantische Fragestellung garnicht kennt. „A priori“ heißt für Mach „angeboren“. Denn Erkenntnisse, die nicht aus der einzelnen Erfahrung gewonnen sind, müssen angeboren sein, da dem Denken jede synthetische Funktion, also jedes Erzeugen der Erkenntnis abgesprochen ist. Mach stimmt daher Beneke voll bei, wenn dieser sagt, „daß alle Begriffe, auch die Kantischen Kategorieen durch

Zusammenfassung von Anschauungen entstehen."[1]) — Aber deshalb seien diese Formen noch nicht vor aller Erfahrung in der Seele. „Die Formen, welche für die Erkenntnis zunächst vorliegen, sind erst in der Entwicklung der Seele entstanden, vor derselben nur prädeterminiert in angebornen Anlagen."[2]) Daß Kant unter dem erkenntnistheoretischen a priori nicht das Angeborensein versteht, folgt schon daraus, daß Notwendigkeit und strenge Allgemeingiltigkeit das Kriterium für die Apriorität sind. „Findet sich erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil a priori."[3]) „Wird ein Urteil in strenger Allgemeingiltigkeit gedacht, so ist es „a priori" giltig."[4]) Erkenntnisse a priori sind solche, die „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden".[5]) Was aber einem Individuum angeboren ist, kann nur durch Erfahrung ermittelt werden. Es kann also nur die Gewißheit der Erfahrungserkenntnis haben, und nicht notwendig und allgemeingiltig sein. Die notwendige Geltung der Kategorieen rührt von ihrer transzendentalen Bedeutung, insofern sie erst Erfahrung möglich machen. Sie sind die ursprünglichsten Funktionen, durch die das Denken die Bestimmung des Gegenstandes vollzieht. Sie sind deshalb für jedes Denken notwendig. Sie können nicht aus der Erfahrung abstrahiert sein, weil Erfahrung durch sie erst möglich ist. Damit überhaupt ein „Objekt" Gegenstand des Denkens werden könne, muß es in den Kategorieen gedacht werden. Für Mach liegt die Erfahrung fertig vor, und der Verstand ordnet sie dann, um eine „praktische, nützliche, bequeme" Auffassung der Natur zu erreichen. Aber die Frage kann er dann überhaupt nie beantworten, wie ist es möglich, daß die Objekte der Natur, die dem Denken heterogen sind, sich unter den Kategorieen zusammenfassen lassen? Was heißt, es sind Postulate? „Unerläßliche Voraussetzungen des Beginns der Forschung", nennt sie Mach. Aber warum müssen sich die Gegenstände nach unserm Verstande richten? Wenn so Erfahrung möglich sein soll, muß noch ein Drittes über Denken und Sein der Objekte stehen, und beide in Übereinstimmung halten. Wenn aber

---

1) Beneke, „System der Logik als Kunstlehre des Denkens." Berlin 1842. S. 23.

2) l. c. II. S. 282.

3) Kant „Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 3.

4) l. c. S. 3.

5) l. c. S. 4.

der Verstand durch die Kategorieen die Gegenstände setzt, haben wir die Aufgabe, die Kategorieen aufzusuchen. Alle „Bestimmung" geschieht aber in Urteilen. Im Urteil drückt sich die Funktion der Synthesis des Denkens aus. Aus den Formen der Synthese im Urteil können wir also die Formen der „Gegenstandsbestimmung" ableiten. Mach kann von vornherein eine systematische Übersicht der Kategorieen nicht geben, weil er nur analytische Urteile kennt.

Die logische Grundlage von Qualität und Quantität hat Mach nicht untersucht. Er sagt: „Die Physik zeigt große Gebiete qualitativ gleichartiger Tatsachen, die sich nur durch die Zahl der gleichen Teile, in welche deren Merkmale zerlegt sind, also nur quantitativ unterscheiden". Hier geschieht die Klassifikation sehr einfach durch Anwendung des Zahlensystems. Die „Beschreibung" wird in der Bestimmung der Maßzahlen gewisser Merkmale durch jene anderer Merkmale mittels geläufiger Rechenoperationen d. h. Ableitungsprozesse, bestehen. „Hier kann das Gemeinsame aller Beschreibungen gefunden, damit eine Herstellungsregel für alle Einzelbeschreibungen angegeben werden, die wir eben das Gesetz nennen". Aber auch diese „großen, allgemeinen Gesetze der Physik sind ähnlich Beschreibungen, wie die Beschreibungen isolierter Tatsachen in der Anatomie oder Chemie, die qualitativ einander nicht ähnlich sind" (P. V. 285f.). „Die quantitative Forschung ist ein Spezialfall der qualitativen Untersuchung, der nur auf Tatsachenreihen von besonderer Art der Verwandschaft anwendbar ist". Wenn nun wirklich die Quantität ein abstrahierter Begriff ist, so ist nicht einzusehen, warum die Zahlen auf quantitative Verhältnisse anwendbar sind. Warum müssen die Grundgesetze des Zählens in den quantitativen Verhältnissen gelten? Um ein Beispiel anzuführen; wenn zwei Quantitäten in Bezug auf eine dritte gleich sind, brauchen sie noch nicht unter einander gleich zu sein. Wenn ich dies durch Erfahrung ermitteln müßte, sind derartige Voraussetzungen unberechtigt. Der Hinweis Machs, daß es bei quantitativen Abhängigkeiten, sich um das Abzählen gleicher Teile handle (E. u. J. 204f.) setzt den Begriff des „Teils" voraus. Aber Teilbarkeit ist eine logische Folgerung der quantitativen Bestimmung. Nur wenn sich nachweisen läßt, daß die Funktion des Verstandes, die sich in der Quantitätsbestimmung zeigt, auch die Grundlage der Zahlbestimmung ist, ist diese Übereinstimmung a priori gesichert. Dann ist auch die Möglichkeit der allgemeinen physikalischen Gesetze, die durch eine Formel ein „Kontinuum von

Fällen" umfassen, erwiesen, und ihre größere Dignität gegenüber Einzelbeobachtungen erklärt.

Quantität und Qualität sind die Grundformen, in denen jede Gegenstandsbestimmung sich vollziehen muß. Sie fordern einander, indem jede quantitative Bestimmung an einem Qualitativen vorgenommen werden muß, und umgekehrt. Die quantitative Bestimmung vollzieht sich in drei Stufen. Das Denken geht aus von der Einheit, zu ihr nimmt es ein zweites und drittes u. s. w. und kommt so zur Mehrheit. Diese kann wieder zur Einheit zusammengefaßt und Ausgangspunkt desselben Prozesses werden. Dies ist aber zugleich der Prozeß, in dem die „Zahl" entsteht. Die Notwendigkeit, die den Zahlengesetzen zukommt, ist durch diese apriorische Erzeugung der Kategorie der Quantität gesichert. Das Fortschreiten des Denkens in qualitativer Hinsicht vollzieht sich wieder in drei Stufen. Ausgangspunkt ist das „Identische", zu diesem setzt das Denken ein „Verschiedenes". Dieses beides wird dann von einem höheren Gesichtspunkt zur Einheit zusammengefaßt. Diese Einheit ist die Grundlage zur Einheit der Gattung. Diese Einheit der Gattung aber ist die Grundlage aller empirischen Begriffsbildung. Alle Sätze der Begriffs- und Urteilslehre, der formalen Logik, sind erst dadurch als notwendig erwiesen, daß sie auf diese „Funktion des Denkens in der Qualitätssetzung" zurückgeführt sind. Weil Mach den Ursprung der Qualität als Kategorie nicht kennt, leugnet er auch die „Realität des Kontinuums". Den Begriff des Kontinuums derart, daß sich zwischen je zwei Glieder unendlich viele Glieder einfügen, bezeichnet er als eine Fiktion. Eine „unendliche Anzahl von Gliedern sowie von unendlich kleinen Unterschieden sind in der Sinnlichkeit nicht gegeben" (W. 71). Aber durch die Möglichkeit des kontinuierlichen Fortschrittes des Denkens in der Qualitätssetzung ist ein Kontinuum möglich und in der Naturwissenschaft „existierend".

Die Aufgabe der Wissenschaft ist nicht blos, einzelne Gegenstände zu bestimmen. Sie will auch einen Zusammenhang zwischen den Gegenständen, eine „Gesetzmäßigkeit" aufstellen. Dies ist allein möglich, wenn das Denken seinen Gegenstand durch die Kategorie der Relation bestimmt. Durch die Beziehung der Gegenstände aufeinander, können sie in Reihen geordnet, und diese wieder aufeinander bezogen werden, sodaß jeder Gegenstand eine eindeutig bestimmte Stelle in dieser Ordnung hat. Diese vollständige Bestimmung ist zwar ein Ideal, das empirisch nie erreicht werden

kann, aber im Wesen der Gesetzmäßigkeit liegt es, daß sie vollständig durchführbar ist. Mach gibt wohl zu, daß die Wissenschaft über die Beschreibung von Einzeltatsachen hinaus nach Aufstellung von Gesetzen strebe, aber, wie aus den eben angeführten Worten zu ersehen ist, ist für ihn die Möglichkeit einer solchen gesetzmäßigen Ordnung nur eine zufällige, nur in gewissen Gebieten mögliche. Warum es möglich ist, überhaupt Gesetze aufzustellen, nach denen sich die „Tatsachen" richten, hat Mach nicht gefragt. Gesetzmäßigkeit drückt die Abhängigkeit gewisser Veränderungen von einander aus. Damit aber überhaupt eine Veränderung konstatiert werden kann, ist etwas nötig, was beständig bleibt. Dies ist die logische Bedeutung des Begriffs „Substanz". Mag auch empirisch nichts anzugeben sein, was absolut konstant bleibt; eine gesetzmäßige Bestimmung der Abhängigkeit ist nur möglich, wenn etwas konstant bleibt. „Substanz" ist also die erste Stufe der „Relation". Mach leugnet jede Beständigkeit in der Natur. In der Natur gibt es keine „gleichen Umstände". „Die Natur ist nur einmal da" (P. V. 230). Aber gleich darauf erkennt er doch die logische Notwendigkeit des Substanzbegriffs an: „Alle unsere Bemühungen, die Welt in Gedanken abzuspiegeln, wären fruchtlos, wenn es nicht gelänge, in dem bunten Wechsel, Bleibendes zu finden." Doch diese Einführung des Substanzbegriffes hat für Mach nur praktische, ökonomische Bedeutung. Beständigkeit zu suchen, ist ein regulatives Prinzip.[1]) Für die Wissenschaft verlangt er mit aller Energie die Austilgung dieses „dunklen Klumpens", des „rohen Substanzbegriffes", den wir vergebens außerhalb des Denkens suchen. Daß der Substanzbegriff erst mit dem Denken entsteht, darin hat Mach recht, aber nicht darin, daß er überflüssig ist. Seine Polemik gegen den Substanzbegriff richtet sich aber gegen eine Auffassung, die Mach in Kant hineingedeutet hat. Er hält „Substanz" für ein Etwas, das wir als Ursache zu unsern Sinnesempfindungen hinzudenken. Dieses wäre freilich ein überflüssiger Begriff. Denn das Ding an sich kann es nicht sein, da dieses nicht unter der Kategorie der Kausalität steht. Als empirisches Ding ist es aber nie nachweisbar, und wir können es hinzu- oder

1) „Der Erfolg rechtfertigt unsere wissenschaftliche, methodische Voraussetzung der Beständigkeit!" (E. u. J. 32). „Die Annahme eines a priori gegebenen Begriffs zur Begründung dieses methodischen Verfahrens haben wir weder nötig, noch würde sie uns irgend welchen Nutzen gewähren" (E. u. J. 32. Anm.)

wegdenken, ohne daß in unserer Erkenntnis sich etwas verändert. Seine Polemik gegen alle empirischen Bestimmungen der Substanz, sei es, daß sie als „fester Körper", oder „Energie" oder „Atom" oder sonst wie gefaßt wird, ist sehr berechtigt. Diese Formulierungen gehen davon aus, daß unser Nervensystem als letztes Datum gegeben sei, und ein „Substanzielles" darauf einwirken müsse, um die Sinnesempfindungen hervorzurufen. Da wäre aber schon auf das Nervensystem der Substanzbegriff angewandt. Die Bedeutung des Substanzbegriffes ist aber eine ganz andere. Substanz ist nichts empirisch Gegebenes. Alle empirischen Formulierungen setzen eine „vorläufige" Bestimmung zu einer „abgeschlossenen, letzten." „Substanz" bedeutet die logische Voraussetzung, daß etwas Beständiges im Wechsel bestehen muß, falls eine wissenschaftliche Bestimmung der Gesetzmäßigkeit des Verlaufs der Erscheinungen möglich sein soll. Es können daher wohl die Versuche, die Substanz empirisch zu bestimmen, individuell verschieden sein, aber der Substanzbegriff selbst ist Voraussetzung aller Forschung, daher nicht vom Individuum abhängig, wie Mach meint (P. V. 470). Der Substanzbegriff bildet sich bei Gelegenheit der Erfahrung, aber nicht aus der Erfahrung; die Berufung auf die „instinktive Entstehung" (P. V. 472) rechtfertigt nicht seine objektive Anwendung.

Eine Bestimmung der Relationen der Gegenstände ist nur möglich, wenn ein festes Ordnungssystem für alle Objekte besteht. Dies ist das System von Raum und Zeit. Raum und Zeit sind Bedingungen aller weiteren Bestimmungen, also auch der „Kausalität" und „Wechselwirkung". Die Kausalität ist eine Ordnung der Tatsachen in einer Reihe und gibt das Verhältnis der einzelnen Glieder der Reihe zu einander an. Die Wechselwirkung bestimmt aber das Verhältnis der Glieder verschiedener Reihen zueinander. Hier kann die Bestimmung von beiden Gliedern aus zum andern gehen, während bei der Kausalität stets eins Ursache und das andere Wirkung ist. Mach hält den Ursachbegriff für einen empirischen. „Nach Ursachen zu fragen haben wir im Allgemeinen nur ein Bedürfnis, wo eine Änderung eintritt." Aus der Gewohnheit nun, verschiedene Vorgänge „verknüpft" zu sehen, oder den „Zusammenhang" verschiedener Vorgänge zu beobachten, entsteht die Annahme einer notwendigen Verknüpfung (W. 430 ff.). Sogleich entsteht die Frage, was bedeutet „Verknüpfung?" Sie ist nach Mach „einfach in der Erfahrung gegeben." Aber Verknüpfung kann doch nicht gegeben sein. Sie setzt eine Beziehung beider Verknüpfungs-

punkte aufeinander voraus, und diese ist eine Funktion des Verstandes. Jede Verknüpfung von Tatsachen ist nur möglich, vermöge des Ursachbegriffes, durch den erst eine Tatsache in ein Verhältnis zu einer andern gesetzt wird. Der Grad der Verknüpfung soll nun ein verschiedener sein (W. 432), von der kaum wahrscheinlichen bis zur als „notwendig" erscheinenden. Wie kann aber in Verhältnissen von Tatsachen auch nur der Schein der Notwendigkeit entstehen? Die Tatsachen „sind" einfach nach Mach. „Notwendigkeit" gibt es nur im logischen Denken. Es kann durch Gewohnheit nicht ein ganz neuer Begriff von ganz anderer Geltung entstehen. Die Entstehung des Ursachbegriffes leitet Mach verschieden ab; einmal aus Erfahrung von Tatsachen (W. 432). In der Schrift über den Satz von der Erhaltung der Arbeit stellt er es noch in Zweifel, ob er durch Induktion gewonnen oder auf der psychischen Konstitution begründet ist (S. 50 ff.). An anderer Stelle ist „die Denkgewohnheit: Alle Vorgänge der Umgebung nach Möglichkeit in die Beziehung der Ursache und Wirkung zu setzen" ein „Erbstück von den Denkneigungen und Denkgewohnheiten" unserer Vorfahren. Wegen der biologischen Zweckmäßigkeit soll diese Denkneigung erworben sein (P. V. 467 ff.). Wäre die Kausalität eine psychologisch entstandene Denkgewohnheit, so wäre sie einerseits individuell bedingt, könnte also nie allgemeine Geltung beanspruchen, andrerseits wäre es unmöglich zu erklären, warum sich die Tatsachen, die in keiner notwendigen Verknüpfung stehen, nach unsern Denkgewohnheiten richten müßten. Ist aber der Kausalitätsbegriff durch Induktion und Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen, so bleibt die Frage, wovon soll abstrahiert werden? Wenn das Denken nicht die Objekte in eine Verknüpfung setzt, kann es diese Verknüpfung nicht herausabstrahieren. Welches die Ursache zu einer gegebenen Wirkung sei, ist nur durch Erfahrung zu bestimmen. Dabei können oft, wenn nicht weitere systematische Forderungen hinzutreten, große Fehlgriffe vorkommen; es können seltsame mythologische Erdichtungen und Zauberei und Spuk als Ursachen der Naturvorgänge angenommen werden. Welches die Ursache zu jeder einzelnen Wirkung sei, kann daher nur mit empirischer Wahrscheinlichkeit bestimmt werden. Aber daß jede Erscheinung eine Ursache hat, ist eine notwendige und apriorische Voraussetzung, wenn überhaupt eine Naturwissenschaft möglich sein soll. Es ist das umgekehrte Verhältnis, wie bei einem durch Induktion ge-

wonnenen Gesetz, wo die einzelnen Beobachtungen allgemeingiltig festgestellt sind, und das allgemeine Gesetz nur mit Wahrscheinlichkeit gilt. Der Ursachbegriff kann auch kein zweckmäßiges, intellektuelles Postulat der Naturforschung sein, das immer subjektiv ist, denn die Abhängigkeit zweier Vorgänge wird durch die Kausalverknüpfung erst konstituiert. Die Polemik gegen Kants Bestimmung des Ursachbegriffes (W. 433.) beruht auf gänzlicher Verkennung der transzendentalen Methode. Kant will nie das Kausalitätsurteil psychologisch verstehen. Er untersucht nicht die psychischen Erscheinungen. Psychologie ist auch eine Wissenschaft, die erst durch Erkenntnistheorie untersucht werden muß.

Das Bestreben Machs geht darauf, den Kausalbegriff aus der Wissenschaft zu beseitigen wegen seiner Unvollständigkeit und Ungenauigkeit. Denn jede Wirkung kann als Ursache zu einem großen Komplex von Umständen angesehen werden, und wenn man einen besonders auffallenden Bestandteil als die Ursache hervorhebt, ist das eine ungenaue Vereinfachung. Er will dafür, sobald es gelingt, die Elemente der Ereignisse durch meßbare Größen zu charakterisieren „die Abhängigkeit der Elemente von einander durch den Funktionsbegriff darstellen“ (E. u. J. 277 f.). „Bei unmittelbarer Abhängigkeit zweier oder mehrerer Elemente, wobei sämtliche Elemente durch eine Gleichung verbunden sind, ergibt sich jedes Element als Funktion der anderen“. „In diesem Falle sind die Begriffe Ursache und Wirkung vertauschbar“. Diese Ausschaltung des Ursachverhältnisses versucht also den Begriff der „Abhängigkeit“, d. h. der realen Abhängigkeit auszuschalten und dafür die „mathematische Funktion“ einzusetzen. Das Wesen der mathematischen Funktion besteht aber darin, daß der Gegenstand, das X der Gleichung, durch die Funktion erst definiert wird. Er ist durch das Denken willkürlich gesetzt. Die Physik hat aber die Aufgabe, die Abhängigkeit „real existierender Objekte“ zu untersuchen. Diese ist nicht durch eine einfache Funktionalbeziehung auszudrücken, sondern eine nie vollkommen zu erreichende Bestimmung. Mach hat diese „reale“ Abhängigkeit mit der mathematischen gleichgesetzt. Daß die Arithmetik und ihre Gesetze auf die Naturwissenschaft anwendbar sind, ist nur möglich, weil die Funktion des Denkens, die die „Relation“ setzt, auch die Grundlage der „Zahl“ und ihrer Gesetze ist. Nun ist aber jede Relation eine Beziehung zwischen zwei Beziehungspunkten, von denen der eine der Ausgangspunkt der Bestimmung, der andere der zu be-

stimmende Punkt ist. In der Mathematik kann man diese Punkte vertauschen, aber nicht in der Naturwissenschaft, da sie hier individuell verschieden sind. Die Kausalbeziehung ist also die Grundform aller „realen Abhängigkeit“, die Wechselwirkung ist erst davon abgeleitet als Beziehung der Kausalreihen. Der „funktionale Zusammenhang“ setzt also immer den Kausalzusammenhang als logische Grundlage voraus. Überdies ist Machs Begriff des „Funktionalzusammenhanges“ wissenschaftlich unbrauchbar. Er gibt keine Möglichkeit zu bestimmen, welche Elemente von einander abhängig sind; wie ihre Anzahl verringert werden könnte, und wie eindeutige Funktionen hergestellt werden können, dazu bietet er keine Anweisung.

Die letzten Kategorieen, welche den Prozeß der Gegenstandsbestimmung vollenden, sind die Kategorieen der Modalität. Sie sagen nichts über den Gegenstand selbst aus, sondern betreffen nur das „Denken des Gegenstandes“ Modalität gibt die Gesetzmäßigkeit, gemäß der das Denken auf den Gegenstand gerichtet sein muß. Diese Beziehung vollzieht sich in den drei Stufen der „Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit“. Wie soll aber Mach diese Begriffe bestimmen? Wenn das „Wirkliche“ gegeben ist, so ist es damit dem Denken entrückt. Das Denken kann mit seinen Mitteln kein Kriterium der Wirklichkeit angeben, und dies ist doch gerade die Aufgabe der Wissenschaft. Notwendigkeit wäre aber mit Wirklichkeit nicht zu vergleichen. „Eine andere als logische Notwendigkeit existiert nicht“ (W. 435.). Dem Denken käme Notwendigkeit zu. Über das Wirkliche könnte nichts Notwendiges ausgesagt werden, denn es ist denkfremd. Notwendige Naturgesetze gäbe es nicht, nur „Beschreibungen“. Wenn aber eine Wissenschaft über Tatsachen möglich sein soll, muß der Begriff des Wirklichen mit den Denkmitteln gefaßt werden, durch die Synthesis des Denkens. Die Möglichkeit drückt die erste Stufe des Denkens aus; die Hypothesis, die Annahme, die gemacht wird um zu prüfen, ob sie sich bewährt. Diese Prüfung geschieht durch das Experiment. Der Gegenstand wird dadurch immer weiter bestimmt. Diese fortgehende Bestimmung, welche auf die „Einzigkeit“ des Gegenstandes geht, drückt die Stufe der „Wirklichkeit“ aus. Wenn nun alle diese Prozesse der Bestimmung verschiedener Gegenstände zusammengefaßt werden zu einer Totalität, die im „Gesetz“ ausgedrückt wird, ist die höchste Stufe, die „Notwendigkeit“ erreicht. Notwendig ist eine Erkenntnis, wenn sie

aus einem Gesetze folgt. Im Prozesse des Denkens liegt es, daß er nie abgeschlossen sein kann. „Wirklichkeit" fordert vollständige Bestimmtheit, die empirisch nie erreicht wird. Alle Wirklichkeit und alle Notwendigkeit haben nur vorläufige Bedeutung. Wenn man es als einen Mangel der transzendental-idealistischen Erkenntnistheorie ansieht, daß nach ihr die Wirklichkeit nie „absolut" erfaßt wird, so liegt doch darin gerade ihr Adel, daß sie nie den Forscher ausruhen läßt in dem Glauben, er habe die Wahrheit, sondern stets vorwärts weist auf ein fernes Ziel.

V. Mathematik.

Die Mathematik ist die Wissenschaft, in der sich die Funktionen des Denkens am reinsten offenbaren. In keiner anderen Wissenschaft gibt es so großartige und komplizierte Gedankensysteme, die mit solcher logischen Schärfe und Exaktheit aufgebaut und von einander abgeleitet werden. Sinneswahrnehmung und Erfahrung wird dabei garnicht zu rate gezogen, und das Denken scheint diese „Türme von Gedankenverbindungen" rein aus sich selbst zu erzeugen. Es muß also sonderbar erscheinen, daß die Methoden der Mathematik auf Erfahrungswissenschaften anwendbar sind, und gerade eine so wichtige Rolle wie in der theoretischen Physik spielen, ja allein durch sie eine exakte Naturwissenschaft möglich wird. Es wird also eine der wichtigsten Aufgaben der Erkenntnistheorie sein, den logischen Ursprung und die Berechtigung der mathematischen Erkenntnis zu untersuchen und damit auch eine Prüfung der mathematischen Methoden der Naturwissenschaft vorzunehmen, um ihren Geltungsbereich abzugrenzen.

Die Grundfunktion des mathematischen Denkens ist das Zahlensetzen. Die Arithmetik ist die Wissenschaft, die die Zahlen und die Zahlenoperationen zu ihrem Gegenstand hat. Was ist eine Zahl, und welches sind die Erkenntnisquellen der Zähloperationen? Mach gibt darauf zwei wesentlich verschiedene Antworten, die unvermittelt neben einander stehen. Einmal nennt er die Zahlen bloße Zeichen, die von Menschen willkürlich gesetzt sind und deren Operationen daher auch willkürlich definiert werden können. Das Zahlensystem ist eine „Nomenklatur". Es ist eine „freie Schöpfung des menschlichen Geistes", „Zahlen nennen wir jene Begriffe, durch welche wir Gruppen von gleichen Gliedern in Bezug auf ihren

Gehalt bestimmen und von einander unterscheiden" (E. u. J. 326). Durch die Zahlennamen heften wir den Objekten „Unterschiedszeichen" an, oder auch „Ordnungszeichen" (E. u. J. 327.).[1] Die Operationen mit diesen willkürlich gebildeten Begriffen sind dann aber auch willkürlich. Die Algebra wird eine formale Wissenschaft. Die Sätze der Algebra drücken nur „Äquivalenzen von Ordnungstätigkeiten" aus; sie wird zur „Zeichensprache" zur „Pasigraphie" für ein beschränktes Gebiet (E. u. J. 330.). „Durch das direkte Zählen konstatieren wir nur sinnlich tatsächlich Gegebenes. Da das Rechnen nur ein indirektes Zählen ist, so können wir durch dasselbe nichts wesentlich Neues über die sinnliche Welt erfahren" (E. u. J. 329.). Durch diese Formulierung des Zahlbegriffs wäre die Exaktheit und notwendige Giltigkeit der arithmetischen Gesetze gesichert, sie wären aber nur teils „Definitionen", teils „logische Gesetze über deren Verknüpfungen". Diese Arithmetik wäre eine reine Arithmetik. Wie soll sie nun aber auf Naturwissenschaft anwendbar sein? „Wie sollte die Mathematik der Natur a priori Gesetze vorschreiben, da sie sich doch darauf beschränken muß, die Übereinstimmung des Rechnungsergebnisses mit den Ausgangsdaten nachzuweisen?" (E. u. J. 329.) Aber warum müssen sich die Naturgegenstände nach unsern Rechnungsergebnissen richten? Die Voraussetzung, daß die Mengen in der Natur unveränderlich sind (P. V. 474), löst dieses Problem nicht.

Zu Grunde liegt dieser Ansicht Machs die Voraussetzung, daß die Sätze der Arithmetik „analytische Sätze" sind. Das heißt, sie seien rein begriffliche Sätze, die durch Analyse des in den Begriffen durch Definition Festgesetzten, entstanden sind. Wir nehmen an, die „Einheit" sei definiert. Dann bedeutet: $1 + 1 = 2$ ein „Einer" und noch ein „Einer" kann zusammengefaßt werden als „Zweier". In diesem Zusammenfassen liegt aber bereits eine Synthese, die nicht in den Begriffen enthalten ist. Die neue Einheit „2", die aus den getrennten Einheiten zusammengesetzt ist, wird dadurch erst gebildet. $1 + 1$ ist logisch nicht dasselbe wie 2. Es wird darin die eine 1 von der andern 1 unterschieden. Die Relation „+" ist ein synthetischer Denkakt. Wenn man nun voraussetzt $1 + 1 = 2$, $2 + 1 = 3$, $3 + 1 = 4$ so ist daraus noch nicht $2 + 2 = 4$ durch logische Schlüsse abzuleiten. Es ist $2 + 2 = 2 + (1 + 1)$

1) Ähnlich (W. 67.) „Die Zahlen sind Namen". Um ununterscheidbare Objekte unterscheiden zu können, ordnen wir jedem ein Zeichen zu, das uns „geläufiger, bekannter" ist, als die Dinge.

$= (2 + 1) + 1 = 3 + 1 = 4$. Aber darin, daß die Klammern beliebig gefaßt werden können, ist über die Definitionen der Zahlen durch die Relation $+ 1$ hinausgegangen. Das assoziative Gesetz, das sich darin äußert, ist aus der Funktion der Synthese, die sich in der Zahlsetzung vollzieht, abzuleiten. Ähnliche Beweise lassen sich für die anderen Operationen geben. Wenn die arithmetischen Operationen willkürliche Definitionen für Beziehungen von Zahlen wären, so müßte jede Operation vollziehbar sein. Nun haben aber gewisse Operationen, wie z. B. $a : 0$ keinen Sinn. Die Gesetze der Arithmetik sind also synthetische Sätze. Sie gehen über das in der Definition in den Begriff hineingelegte hinaus. Es muß also nachgewiesen werden, weshalb sie auf Erfahrung anwendbar sind.

Überdies könnte Mach auch nicht angeben, wie die Zahlworte den Objekten zugeordnet werden sollen. Wenn die Objekte gleich sind, d. h. qualitativ nicht unterscheidbar, können ihnen doch nicht bestimmte Zahlennamen zugelegt werden. Dazu müßten sie bereits qualitativ unterschieden sein. Darauf antwortet Mach: „Das Zählen wird auf Objekte angewendet, welche zwar deutlich unterscheidbar, für uns aber in irgend einer beliebigen Beziehung gleich sind, d. h. welche sich in dieser Beziehung vertreten können. Die Zählobjekte, die sich in einer Beziehung vertreten können, heißen Einheiten“ (W. 69.). Damit hat er versucht, das Wesen der „Einheit“ aus qualitativen Eigenschaften abzuleiten. Wenn mehrere Objekte gleich sind, also „unter einen gemeinsamen Begriff fallen“, so ist damit schon der Zahlbegriff vorausgesetzt. Die Qualität, die das Merkmal des Begriffs ausmacht, ist eine inhaltliche Bestimmung. Logisch, ohne die Zahl vorauszusetzen, kann ich nur über den Inhalt des Begriffes Bestimmungen treffen. Aber jede Umfangsbestimmung, jede Subsumtion eines Gegenstandes unter einen Begriff, setzt die Zahlvorstellung voraus. Mit jeder Unterscheidung einzelner Objekte ist der Begriff der „Einheit“ vorausgesetzt. Einheit ist nicht auf „Gleichheit“ zurückzuführen, wenn Gleichheit nicht räumliche und zeitliche Identität bedeutet. Dann ist es aber keine qualitative Bestimmung mehr. Das „Vertreten können“ ist auch keine qualitative Bestimmung. Vertreten können sich nur „Einheiten“. Die Zahlvorstellung ist hier vorausgesetzt. Das Zahlensystem ist für Mach nur ein methodisches Prinzip des Ordnens, eine „Rechenmaschine“, während er stillschweigend doch in die Objekte schon den Zahlbegriff aufnimmt. Die Anwendbarkeit des Zahlbegriffs auf Objekte, die gegeben sind, ist eben un-

möglich, wenn nicht schon zur Bestimmung dieser Objekte der Zahlbegriff vorausgesetzt wird.

Dieser Schwierigkeit entgeht die andere Formulierung des Zahlbegriffs, die Mach gibt. Danach ist die Zahl ein aus den Objekten abstrahierter, empirischer Begriff. Alle Sätze der Arithmetik sind Erfahrungssätze. „Beschäftigung mit der Zahlvorstellung bei Wechsel der Objekte führt zur Auffassung der gleichen, von der Art des Objektes unabhängigen Reaktionstätigkeit, zum Zahlbegriff“ (E. u. J. 324.). Die arithmetischen Erfahrungen sind an körperlichen Objekten geläufig geworden. „Die Grundanschauungen sind der äußeren Erfahrung entlehnt, wie jene der Physik. Um aber in Gedanken mit denselben experimentieren zu können, werden sie vereinfacht, idealisiert. Die Einheiten der Arithmetik werden absolut gleich, gleichwertig gedacht“ (P. V. 475.). „Ich fasse die Sätze der Arithmetik als Erfahrungssätze auf, welche aus der innern Erfahrung geschöpft werden“, die Mathematik ist „ökonomisch geordnete, zum Gebrauch bereitliegende Zählerfahrung“ (W. 68.).[1]) Wenn die Zahlvorstellung aus der Erfahrung abstrahiert ist, ist sie natürlich auf Erfahrungsobjekte anwendbar. Aber in diesem Falle können alle arithmetischen Sätze nur empirische Giltigkeit haben. Sie brauchen nicht notwendig immer zu gelten. Eine Gruppe Objekte kann bei verschiedener Zählung verschiedene Anzahlen ergeben. Die Sätze müßten nur angenäherte Giltigkeit haben. Eine Arithmetik als allgemeingiltige wäre nicht möglich. Überdies sollen die Zählobjekte durch „Idealisierung“ gewonnen sein. Idealisierung setzt ein Ziel voraus, nach dem sie hingeht. „Idealisierung“ ist also eine teleologische Betrachtung, wodurch aber nie ein Gegenstand erst konstituiert werden kann. Eine Zweckbetrachtung setzt schon einen bestimmten Gegenstand voraus. Wenn ich von dem Unterschiede der Objekte absehe und sie als vollkommen gleich auffasse, muß ich den Begriff einer „Mehrheit gleicher Objekte“ schon voraussetzen. Darin liegt aber die Zahlvorstellung, sie kann nicht erst durch die Abstraktion entstehen.

Welche Ansicht Mach eigentlich vertritt, kann aus seinen Schriften nicht ersehen werden, da die Formulierungen bunt durcheinander angewandt werden. Die Konsequenzen dieser Bestimmungen hat er jedenfalls nicht gezogen. Beide machen aber die Voraus-

1) Vergl. auch W. 75f. die empiristische Ableitung des Differenzierens und Integrierens „Wir erkennen die Funktion an ihrer Reaktion wieder“ und W. 453.

setzung, daß das Objekt gegeben ist. Dann kann die Zahl nur ein „willkürlicher Begriff, eine Ordnungsmethode“ sein oder ein empirischer Begriff. Soll nun aber einerseits die Exaktheit der Zahlengesetze bestehen, so muß sie ein reiner Denkbegriff, eine Funktion des Denkens sein, soll sie aber andrerseits auf empirische Gegenstände anwendbar sein, so muß diese Denkfunktion eine Grundlage der Gegenstandsbestimmug sein. Damit überhaupt ein „Gegenstand“ als „einzelnes Objekt“ vom Denken erfaßt werden kann, ist der Begriff der Einheit schon vorausgesetzt. Die Erzeugung der Zahlen ist eine reine d. h. von Erfahrung unabhängige, aller Erfahrung vorausgehende, Erfahrung erst möglich machende Denkfunktion. Um daher das Wesen der Zahl zu untersuchen, muß man diese Funktion in ihrer Reinheit zu erfassen suchen, unabhängig von ihrem empirischen Gebrauch. Vor allem darf man nicht von gezählten „Dingen“ ausgehen. Die Zahl ist eine besondere Art der Grundfunktion des Denkens, der Beziehungssetzung. Der Ausgangspunkt für die Beziehung ist die „Einheit“ als „Eins“. Dieser wird eine andere Einheit als „Zwei“ gegenüber gesetzt und beide durch die Relation + zur „Zwei“ verbunden. Diese kann in einer neuen Relation als Ausgangspunkt dienen und führt zu einer weiteren Stelle. Da die Wiederholbarkeit dieser Setzung unbeschränkt ist, ergibt sich eine unendliche Reihe von Beziehungspunkten. Es kann aber auch rückwärts die umgekehrte Relation von einer Stelle zur vorhergehenden vollzogen werden und auch hier unendlich oft. Es ergibt sich so die Unendlichkeit der Zahlenreihe nach beiden Seiten als aus dem Wesen der Zahl folgend. Für die Empiristen und auch Mach ist diese „Unendlichkeit“ unerklärlich, denn unendlich viele „Dinge“ können nicht gegeben sein. Sie kann nur durch „Idealisierung“ erklärt werden. Der Unterschied zwischen Ordnungszahl und Anzahl ergibt sich jetzt so, daß in der „Ordnungszahl“ der Fortschritt des Denkens, in der „Anzahl“ aber das Zusammenfassen des ganzen Fortschrittes hervortritt. Logisch setzen beide einander voraus. Jede Ordnungszahl enthält die Anzahl in sich, und auch jede Anzahl eine Ordnungszahl. Deshalb ist es falsch, die Anzahl auf die Ordnungszahl zurückführen zu wollen, was Mach versucht. „Bei der Zählordnung bestimmt der letzte Name den ganzen Gliedergehalt, die Anzahl der Gruppe“ (E. u. J. 325). Im Begriff des „letzten“ ist hier schon die Anzahl, die damit erschöpft ist, enthalten. Daß die „Anzahl von der Ordnung der Zählung unab-

hängig ist" (W. 69) gilt nur, wenn man Dinge, die gezählt werden, betrachtet. Dann aber darf daraus nicht ein Gesetz für die reine Zahlsetzung, das Kommutationsgesetz, für die Addition abgeleitet werden, wie Mach es tut. Dies Gesetz sagt nichts über Dinge, es ist kein Erfahrungsgesetz, sondern folgt aus der Relativität aller Zählung, die von jedem Punkte beginnen und in derselben Weise vollzogen werden kann.

Alle Operationen mit Zahlen bestehen in der „Gleichsetzung von Relationen", worauf die Möglichkeit des „Einsetzens" für einander beruht. Würden die Gleichungen von Dingen handeln, so würde ein Gleichsetzen zwischen verschiedenen Begriffen von Dingen gar keinen Sinn haben. Gleichheit kann nur Gleichheit einer Relation sein. Wenn es sich um Dinge handelt, haben die negativen, irrationalen und imaginären Zahlen keine wirkliche Bedeutung. Dann sind sie „Symbole". Es ist aber dann die Kontinuität im Zahlengebiete verloren. Diese Zahlen sind nicht Erweiterungen des Zahlengebietes. Sie sind ursprünglich durch die Funktion der Zahlensetzung mitgesetzt. Daher sind die Operationen auf sie ebenso anwendbar wie auf reelle. Die reellen positiven Zahlen haben keine andere „Wirklichkeit" als imaginäre. Die Methode, nach der die arithmetischen Rechenoperationen abgeleitet werden, ist der Schluß von n auf $n + 1$. Wenn von einem Satz bewiesen ist, daß er für eine beliebige Zahl n gilt, so wird gezeigt, daß er dann für $n + 1$ auch gilt. Dann muß er für jede Zahl gelten. Die Giltigkeit dieses Beweises folgt aus der Funktion der Zahlsetzung, die von jedem Punkt in derselben Weise erfolgt und die daher stetig dieselbe Gesetzmäßigkeit befolgt. Wer, wie Mach, die Zahlgesetze aus der Zählung der Dinge ableitet, kann die Giltigkeit eines Gesetzes durch einen Schluß von n auf $n + 1$ nie für alle Fälle beweisen.[1])

Die Addition erklärt Mach dadurch, daß „mehrere Gruppen von gleichen Gliedern in eine Gruppe zusammengefaßt und die Zahl der Glieder derselben angegeben wird" (E. u. J. 328). Warum ist aber ein solche Zusammenfassung möglich? Sind die Zahlen abstrahierte Begriffe, so kann durch keine Zusammenfassung etwas Neues daraus entstehen. Die Möglichkeit der Addition besteht darin, daß die Zahlsetzung relativ ist, also von jedem Punkte an-

1) Was es heißt, den „Objekten" Gleichförmigkeit und Kontinuität (E. u. J. 311) zuzuschreiben, ist nicht verständlich. Diese Prädikate kann nur das Denken erzeugen.

gefangen werden kann. $5 + 3 = 8$ bedeutet, daß ich von der 5 als 0 weiterzählen kann 1, 2, 3 und diese Zählung äquivalent ist der Zählung 6, 7, 8. Analog ist die Subtraktion als Äquivalenz der Beziehungsschritte aufzufassen. Durch die Subtraktion kommt man auf negative Zahlen; der Unterschied zwischen positiven und negativen Zahlen beruht auf der verschiedenen Richtung der Relation und der Möglichkeit, die Relation rückwärts zu vollziehen. Die Erklärung des Unterschiedes durch rechts und links, was eine „physiologische Bestimmung“ (E. u. J. 378) sein soll, setzt den Unterschied zwischen positiv und negativ vielmehr schon voraus. Rechts und links sind „entgegengesetzte“ Richtungen nur in sofern als ein Weiterschreiten in einer Richtung durch die gleiche Anzahl Schritte in der andern zum Ausgangspunkt zurückführt. Das Wesen der Relation besteht darin, daß sie in einer Richtung verläuft. Die Möglichkeit einer eindeutigen Bestimmung wäre aufgehoben, wenn durch die Angabe der Relation die Richtung zweideutig bliebe. Der Unterschied zwischen positiv und negativ liegt in der Grundfunktion der Synthesis des Denkens. Er ist bei aller Gegenstandsbestimmung vorausgesetzt. Daß die positiven und negativen Richtungen empirisch nicht absolut bestimmt werden können, sondern nur relativ, liegt daran, daß jede empirische Maßbestimmung relativ ist.

In der Multiplikation hat Mach kein besonderes Problem gesehen. Man kann Gruppen von mehreren Gliedern als Glieder einer höheren Gruppe zählen, und mit ihnen rechnen (E. u. J. 326). Wenn man von Dingen spricht, hat das Verfahren keinen Sinn. Ich kann nicht mehrere Dinge als ein Ding auffassen, und diese verschiedenen Dinge dann nicht zusammenzählen. Dieselbe Schwierigkeit tritt bei der Division auf. Ein Ding kann nicht geteilt werden, wenn es nicht schon als eine Vielheit gleicher Teile aufgefaßt ist. Um von „natürlichen Teilen“ zu sprechen (W 73) ist auch der Begriff des „Teiles“ schon vorausgesetzt. Dann aber können Teile, die selbständige Dinge sind, nicht miteinander verglichen werden. Daher müßte der Bruch als ein dem Zahlensystem fremdes Gebilde erscheinen, das durch die „feinste dekadische Teilung“ niemals getroffen werden kann. „Er ist dem dekadischen System gegenüber eine relative Irrationalzahl“ (W. 73 f.). Wenn man aber von der reinen Funktion der Zahlsetzung ausgeht, so ist die Multiplikation ein „Zählen von Zahlen.“ Eine Vielheit wird als Einheit einer neuen Zählung gesetzt. Die Zahl erfüllt

hier eine neue Funktion als „Maßzahl“. Es wird eine Vielheit mit einer Einheit verglichen. Dies ist aber der Sinn alles Messens. Die Multiplikationsgleichung drückt eine „Äquivalenz“ verschiedener Zählweisen“ aus $2 \cdot 3 = 6 \cdot 1$. Die Division aber entsteht daraus durch Vergleichung dieser Zählweisen. $6:3 = 2:1$ und drückt das Verhältnis zu den relativen Einheiten aus. Der Bruch ist auch durch sein Verhältnis zur Einheit definiert. $1:2 = \frac{1}{2}:1$. Der Bruch ist nicht etwas Neues, durch die Division erst geschaffenes. Er ist ein Relationspunkt, der durch die Division definiert wird, wie jede Zahl ein Relationspunkt ist.

Dieselben Schwierigkeiten treten in Machs Erklärung des Irrationalen auf. Wenn Zahlen Anzahlen von Dingen sind, hat es keinen Sinn, Zahlen, die durch Zählen nie erreicht werden können, einzuführen und mit ihnen zu rechnen. Sie müssen dann als „Symbole“, „methodische Hilfsbegriffe“ bezeichnet werden, welchen „gelegentlich auch gar kein Objekt entspricht“. Sie sind „heuristische Methoden“, „Modelle“, „Arbeitshypothesen“ (E. u. J. 396. Anm.). Wenn nun aber das „Irrationale“ keine „Wirklichkeit“ im Sinne der andern Zahlen hat, nur eine Methode ist, kann die Berechtigung dieser Methode nicht erwiesen werden, wenn man sie nicht aus dem Wesen der Zahlenfunktion ableitet. Die Irrationalzahl wird als Grenzwert zwischen zwei unendlichen Reihen rationaler Zahlen, die sich beliebig nähern, eingeschlossen. Daß dieser Grenzwert existiert, folgt aus der Stetigkeit der Zahlenreihe. Diese aber ist eine notwendige Voraussetzung dafür, daß überhaupt die Operationen stets eindeutig vollzogen werden können. Die Stetigkeit des Zahlenkontinuums ist geschaffen durch die „qualitative“ Einheit des synthetischen Denkprozesses bei der Zahlensetzung. Das wesentliche Merkmal dieses Kontinuums ist, daß jedes Glied seine Stellung „zwischen“ bestimmten anderen Gliedern hat. Die Irrationalzahl ist aber als eine Stelle dieses Kontinuums definiert durch die Reihe der Näherungswerte, die sich von „oben“ und „unten“ der Zahl beliebig nähern und „zwischen“ denen die Zahl eingeschlossen ist. Mach kann diese „Kontinuität“ des Zahlensystems nicht gelten lassen. Er nennt sie eine „Fiktion“. Durch beliebig fortschreitende Teilung können stets nur einzelne Punkte erreicht werden, deshalb ist es blos eine Täuschung, wenn „man meint, das gemessene System ins unendliche teilen zu können“ (W. 76). „Die Zahl, zunächst zur Bewältigung des Diskreten ge-

schaffen, ist also dem als unerschöpflich gedachten Kontinuum gegenüber kein zureichendes Mittel“ (W. 74). Warum überhaupt die Zahl zu einer Messung benutzt werden kann, hat Mach nicht untersucht. Die Zahl als Anzahl von „Dingen“ ist überhaupt keine „Größe“, hat garkeine metrische Beziehung und jede Messung durch einen Maßstab müßte voraussetzen, daß getrennte Teile des Kontinuums schon bestehen. Aber diese Teile werden durch die Messung erst geschaffen. Wäre die Zahl blos eine Quantität, so könnte sie nie zur Größenbestimmung dienen. Die Zahl wird aber zur „Größe“ und zwar zur kontinuierlichen durch ihre „qualitative“ Einheit, die durch die Einheit ihres synthetischen Erzeugungsprozesses begründet wird. Darin hat Mach Recht, Kontinuität kann nur durch einen Denkprozeß erzeugt werden, und wenn man diesen leugnet, gibt es keine Kontinuität. Durch „Anschauung“ oder „Sinneswahrnehmung“ kann ich nicht zum Begriff des „Kontinuums“ kommen. „In der Sinnlichkeit“ gibt es „keine unendliche Anzahl von Gliedern, keine unendlich kleinen Unterschiede.“ Damit wäre aber überhaupt eine eindeutig bestimmte Messung und eine quantitativ bestimmende Wissenschaft unmöglich. Wenn überhaupt „Messung“ möglich sein soll, muß das Denken nach derselben Synthese, nach der die Zahlreihe erzeugt wird, auch die Form der Kontinua erzeugen, die gemessen werden sollen. Die Kontinuität von Zeit und Raum und aller physikalischen Kontinua besteht nur darin, daß das Denken sie nach demselben Grundprozeß, wie die Zahl, erst erzeugt. Ein „Erfahrungsergebnis“ bei der „komplizierten Reaktion der Anlegung des Maßstabes“ (W. 72 f.) setzt stets den Begriff eines meßbaren also „zahlenmäßig“ bestimmbaren Kontinuums voraus.

Zu den sonderbarsten Absurditäten aber führt die Leugnung der Kontinuität Mach bei der Beschreibung der Infinitesimalrechnung (W. 74 ff.), „Wenn $y = x^m$ so finde ich für einen Zuwachs dx von x.

$$dy = mx^{m-1}\,dx + \frac{m\,(m-1)}{1 \cdot 2}\,x^{m-2}\,dx^2 + \frac{m\,(m-1)\,(m-2)}{1 \cdot 2 \cdot 3}\,x^{m-3}\,dx^3 + \ldots .$$

Mit diesem Ergebnis reagiert die Funktion x^m auf eine bestimmte Operation, die des Differentiierens“. Unter „reagieren“ kann nur eine der physikalischen oder chemischen Reaktion ähnliche gemeint sein. Das Wesen der physikalischen „Reaktionen“ aber wird auf

Differentialgleichungen, die zwischen den Elementen bestehen, zurückgeführt[1]). Diese Ableitung ist offenbar ein Zirkel, indem Funktion durch Reaktion, und Reaktion durch Funktion erklärt wird. Die Reihe, mit der die Funktion reagiert, ist eine unendliche, es besteht keine Berechtigung sie abzubrechen, ohne die Exaktheit zu beeinträchtigen. Nur wenn das Wesen des Unendlichkleinen dahin bestimmt ist, daß die unendlich kleinen Größen höherer Ordnung gegen die niederer Ordnung zu vernachlässigen sind, wird dieser Schritt zulässig. Ferner soll die Integralrechnung auf die Differentialrechnung und auf die „Quadratur" zurückgeführt werden. Sie muß aber selbständig begründet werden; denn meist führt die Integration gerade zu neuen, erst dadurch definierten Funktionen. Die Berechtigung aller Infinitesimalmethoden in der Mathematik und Physik hat Mach selbst durch die Leugnung des Kontinuums aufgehoben.[2]) Andrerseits will er aber alle Gesetze der Naturwissenschaft auf „Differentialgleichungen" zurückführen.[3]) Das Wesen der Funktion besteht darin, daß eine Größe sich mit einer andern nach einem bestimmten Gesetz verändert. Dieses Gesetz der Änderung, das „Verhältnis der Änderung" ist durch den Differentialquotienten ausgedrückt. Dieser ist als Relation eine neue Funktion. Er begründet durch Zurückgehen auf das Unendlichkleine erst die Kontinuität des Überganges. Die Infinitesimalmethode ist der eigentliche Ausdruck der synthetischen Funktion des Denkens bei der Zahlerzeugung.[4])

Da Mach die Zahlen nur als Anzahlen von Dingen definiert, kann den imaginären Zahlen keine Wirklichkeit zukommen. Er bezeichnet sie als willkürlich eingeführte Definitionen, deren Gebrauch sich praktisch bewährt hat. Schon die Operation $(-1)\cdot(-1) = +1$ kann er nicht erklären und muß sich auf die Erfahrung berufen (E. u. J. 331.). Die Multiplikation mit „Minus" hat aber den wohl angebbaren Sinn einer Umkehrung der Relation „Minus" also der Fortschritts-„Richtung". Nun ist $(-1)^0 = +1$; $(-1)^1 = -1$ also ein Übergang von einer „Richtung" in die entgegengesetzte. Dieser

---

1) Vergl. E. u. J. 321 f.

2) W. 76 f.

3) Vergl. E. u. J. 321 f.

4) Mach bestreitet die „Existenz" des unendlich Kleinen, weil es ihm dem Archimedischen Axiom zu widersprechen scheint. Das Archimedische Axiom gilt allerdings nur für endliche Teilung. Aber das unendlich Kleine ist auch durch das Gesetz seiner Zusammenzählung den endlichen Größen eindeutig zugeordnet.

Übergang muß auch stetig sein. Diese Stetigkeit wird erreicht durch die Operation $(-1)^{\frac{1}{2}} = i$. Damit ist die Richtung zwischen der + Reihe und der — Reihe halbiert, und ein stetiger Übergang der Richtungen geschaffen. Das Imaginäre ist also durch die Forderung der Stetigkeit der Richtungen, die durch die Zahlenreihe gestellt ist, notwendig gefordert. Dadurch ist eine neue Dimension geschaffen, die durch bestimmte Beziehungen mit der ersten Dimension verbunden ist. Es ist nicht eine willkürliche Erweiterung des Zahlengebietes; von einer solchen könnte nicht nachgewiesen werden, daß auf sie die algebraischen Operationen anwendbar sind. Die Darstellbarkeit der imaginären Zahlen als Vektor in der Ebene beruht auf der Zweidimensionalität des Zahlenkontinuums. Dadurch ist der Übergang vom Zahlensystem auf die mehrdimensionale Geometrie geschaffen.

Die Geometrie ist die Wissenschaft von den räumlichen Relationen. Ihre erkenntnistheoretische Begründung ist also durch die Definition des Raumbegriffes bedingt. Wie wir im 3. Abschnitt gezeigt haben, nennt Mach den Raum eine „Empfindung“. Alle Erkenntnis über räumliche Verhältnisse muß dann aus der Empfindung stammen; sie muß auf Erfahrung beruhen. Der Raum der Geometrie ist ein aus den Raumempfindungen abstrahierter Begriff. Die Geometrie ist also die Wissenschaft von den „Körpern, insofern dieselben sich durch Raumempfindungen bestimmt zeigen“, ebenso wie Wärmelehre in Bezug auf die Wärmeempfindungen (E. u. J. 353). Durch Vergleichen der Raumempfindungen müßten wir das Verhalten der Körper kennen lernen; da die Raumempfindungen aber physiologisch bedingt sind, müßten wir die Körper direkt mit den Körpern, die wir an denselben Ort bringen, vergleichen. Die Sätze der Geometrie wären durch „Induktion“ gewonnen. „Die Einsicht, daß die Winkelsumme des ebenen Dreiecks 2 Rechte beträgt, ist also auf dem Wege der Erfahrung gewonnen worden, nicht anders als etwa der Hebelsatz und das Boyle-Mariottesche Gasgesetz“ (E. u. J. 365.). „Die Grundsätze der Geometrie“ sind der physikalischen Erfahrung entnommen, indem ja die Raumanschauung, die Raumempfindung an sich der Messung gar nicht zugänglich ist, keine metrischen Erfahrungen zuläßt“. Sie ist „qualitativ nicht quantitativ“ (E. u. J. 383).[1]) Ob nun die mathematischen Lehrsätze aus physiologischen oder physikalischen

1) Vergl. E. u. J. 386.

Erfahrungen stammen, sie könnten immer nur empirische Giltigkeit haben, nie könnte ihre absolute Giltigkeit durch Erfahrung erwiesen werden. Anstatt, daß nun ihre Sicherheit durch eine große Anzahl Experimente gestützt wird, werden sie vielmehr bei Gelegenheit einer einzigen Darstellung an einer Figur als evident erkannt. Ihre Giltigkeit ist auch nicht nur eine approximative, wie die aller physikalischen Gesetze. Ihre genaue Giltigkeit wird vielmehr bei jedem physikalischen Experiment vorausgesetzt.

Diesen Unterschied von den physikalischen Gesetzen sucht Mach daraus zu erklären, daß die Gegenstände der Geometrie „vereinfachte, idealisierte physikalische Objekte“ seien. Die geometrischen Sätze werden durch eine „vollständige Induktion“ gewonnen. Durch einen Blick kann hier „die vollständige Übersicht über alle möglichen Fälle gewonnen werden“. Diese ist möglich wegen der „Gleichförmigkeit und Kontinuität der Objekte“ (E. u. J. 310f.). Wenn aber alle möglichen Fälle eines Kontinuums verglichen werden sollen, muß doch die Beziehung, in der sie gleichförmig sind, vorher bestimmt sein. Diese Richtung, in der verglichen wird, kann nicht wieder aus Erfahrung geschöpft sein. Sie ist logische Voraussetzung der Möglichkeit aller mathematischen Erfahrung. Dasselbe gilt für die „Idealisierung“. „Wird ein beliebig geformter Draht an zwei an einem Brett befestigte Stifte angelegt, und in steter Berührung mit denselben verschoben, so ändert sich hierbei die Form und die Lage der Drahtteile zwischen den Stiften unausgesetzt. Je gerader der Draht wird, desto kleiner fällt diese Änderung aus. Ein gerader Draht verschiebt sich bei diesem Vorgang in sich selbst“ (E. u. J. 368f.). Woher kommt hier der Begriff des „Geraden?“ Um die verschiedenen Drähte in Bezug auf das Geradesein zu vergleichen, ist der Begriff des „Geraden“ schon vorausgesetzt. Die Berufung auf die „physiologische Einfachheit“ verschiebt das Problem nur. „Alle Teile derselben bedingen die „gleiche“ Richtungsempfindung, jeder Punkt löst das Mittel der Raumempfindungen der Nachbarpunkte aus“. Was ist eine Richtungsempfindung? Und was ist ein „Mittel“ von Raumempfindungen? Empfindungen sind doch nicht meßbare Größen. Soll die Anschauung der mathematischen Linien durch Absehen von der Dicke der Fäden, die sie darstellen, geschehen, so kann wohl die Dicke eines körperlichen Fadens als sehr klein aber nie als überhaupt gleich Null angesehen werden. Ebenso kann der Punkt durch Abstraktion nie überhaupt jede Ausdehnung verlieren.

Ferner kann das „Axiom“, daß die Grade durch „irgend“ zwei ihrer Punkte bestimmt ist, nie aus Erfahrung an Drähten erwiesen werden. Denn bei diesen kann nur eine beschränkte Anzahl Punkte untersucht werden. Dasselbe gilt für die Ebene. Daß jede Gerade, die durch „irgend“ zwei Punkte der Ebene geht, ganz in die Ebene fällt, kann durch Erfahrung an Linealen nie erwiesen werden. Auch die Begriffe des Kreises, der Kugel, des Zylinders usw. können durch „Schematisierung“, „Idealisierung“ nicht entstehen, wenn nicht das „Typische“, das durch die Idealisierung hervorgehoben werden soll, vorausgesetzt wird.

Aus der physikalischen Erfahrung will Mach auch die Kongruenzsätze herleiten. Wir sehen, daß die Körper eine „gewisse Beständigkeit haben, räumlich beständig, unzerstörbar“ sind. Die Raumempfindungen, die ein Körper auslöst, sind unabhängig von seiner Lage gegen andere Körper. Auf Grund dieser Erfahrung werde die Kongruenz der Körper beurteilt (E. u. J. 355 ff.). Von den tatsächlichen Veränderungen des physikalischen Körpers wird dabei abgesehen, und als „ideales“ geometrisches Objekt ein unveränderlicher Körper angenommen. Den Beweis des pythagoreischen Lehrsatzes führt er auch auf Flächenerhaltung des Dreiecks bei Verschiebung zurück (E. u. J. 374 f.). Alle Messungen von Körpern führt Mach auf das „Deckungserlebnis“ bei dem Anlegen des Maßstabes, und die Erfahrung, daß der Maßstab bei der Bewegung beständig bleibt, zurück. Der erste Fehler dieser Ableitung ist, daß sie Kongruenz, die eine mathematische Beziehung ist, auf „Bewegung“ zurückführt und damit die Begriffe von Zeit und „Existenz“ für die mathematische Begründung benutzt, während „Existenz“ zu ihrer Bestimmung die Geometrie voraussetzt. Das „Deckungserlebnis“ aber ist eine Erfahrung, also könnten die Kongruenzsätze nur angenäherte und empirische Giltigkeit haben. Der Grundsatz der Geometrie, daß zwei Größen, die einer dritten gleich sind, auch unter einander gleich sind, könnte durch Erfahrung nie bewiesen werden. Die Möglichkeit, von jedem Punkte in jeder Richtung zu jeder Linie „eine“ Kongruente zu konstruieren, ist durch Erfahrung nicht nachzuweisen, denn sie ist Voraussetzung jeder Bewegung ohne Gestaltsveränderung. Das Parallelenaxiom aber, oder was auf dasselbe herauskommt, den Winkelsummensatz für das Dreieck erklärt Mach auch für einen Erfahrungssatz. Es ist aber leicht zu zeigen, daß alle Beweise desselben (E. u. J. 363 ff.) eine petitio principii begehen. Am deutlichsten ist dies bei

dem Beweis von Thibaut. Der Beweis dafür, daß sich parallele Linien „nie“ schneiden, kann durch Erfahrung überhaupt nicht erbracht werden. Die „Stetigkeit“ und „Dreidimensionalität“ des Raumes beweist Mach so: „Wir ziehen von einem Punkte aus 3 Geraden, die nicht alle drei in einer Ebene liegen. Durch 3 Fortschreitungen parallel diesen Geraden kann von jedem Punkt aus jeder andere erreicht werden“ (E. u. J. 382). Wie kann aber Erfahrung zeigen, daß ich „jeden“ Punkt erreichen kann?

Weil Mach die Geometrie für eine „Naturwissenschaft“ hält, werden ihm die Axiome „Verallgemeinerungen“ aus einzelnen Erfahrungen, „Hypothesen“ im Sinne der naturwissenschaftlichen Hypothesen. Die Ableitung der spezielleren Sätze aus ihnen, überhaupt das deduktive Verfahren der Geometrie hat lediglich einen „ökonomischen“ Wert zum Zweck der besseren Darstellung. Er hat dieses Verfahren der Geometrie daher nicht näher untersucht. Blos logisch deduktiv kann es nicht sein, sonst wären die mathematischen Sätze analytisch. Die „Konstruktion“ und „Spezialisierung“ muß also zu Hilfe genommen werden (E. u. J. 305). Aber die Konstruktion als Verfahren des Denkens überhaupt ist unmöglich, wenn ihm durch die „Anschauung“ ein denkfremder Stoff geboten wird. In welcher Richtung soll die Konstruktion vorgehen? Ist dies durch die Anschauung bestimmt, so muß diese doch irgendwelche „Denkbestimmungen“ enthalten, was Mach leugnet. Ist es aber durch das Denken allein bestimmt, so ist die Anschauung zur Entwicklung der Mathematik ganz überflüssig. Machs Fehler ist, daß er die Axiome der Geometrie nicht auf ihre systematische und logische Bedeutung untersucht hat. Er hat kritiklos Euklids Axiome angenommen. Aber diese haben das Wesen der mathematischen Grundgebilde nicht erfaßt, sondern nur verschleiert. Indem sie sich auf Anschauung berufen, enthalten sie die Denkbestimmungen, aus denen alle geometrischen Sätze abgeleitet werden, nicht. Aus ihnen kann kein einziger Satz bewiesen werden. Hilbert[1]) hat aber jetzt ein Axiomensystem aufgestellt, das unmittelbar aus der synthetischen Funktion des Denkens bei der mathematischen „Bestimmung“ folgt und aus dem sich daher durch Ausführung dieses Verfahrens die geometrischen Sätze ergeben. Die Axiome können hier nicht näher ausgeführt werden, aber ihr Zusammenhang mit der Denkfunktion soll aufgedeckt

1) Hilbert „Grundlagen der Geometrie“. 3. Aufl. Leipzig-Berlin 1909.

werden. Auf dieselbe Weise wie die Zahlenreihe, wird durch das Denken die Punktreihe, die gerade Linie durch die fortlaufende Relation, die stets in einer Richtung verläuft und von jedem Punkte wiederholt werden kann, bestimmt. Diese Relation ist aber durch zwei Relationspunkte für die ganze Linie eindeutig bestimmt. Diese Beziehung ist notwendig, wenn überhaupt eine eindeutige Bestimmung und damit ein „Messen“ der räumlichen Verhältnisse möglich sein soll. Die Ebene aber entspricht dem Beisammensein der komplexen Zahlen. Die Axiomgruppen der „Verknüpfung“ und „Anordnung“ folgen aus diesen Bestimmungen. Das Axiom der Parallelen aber ist durch die Forderung der Homogeneität des Raumes gegeben. Danach müssen sich an allen Punkten des Raumes dieselben Konstruktionen ausführen lassen, also auch dieselben Richtungen existieren und zwar nur einmal. Wäre der Raum nicht homogen, so müßte zur Bestimmung der Inhomogeneität noch ein anderer Raum vorausgesetzt sein. Die Homogeneität ist also Voraussetzung der eindeutigen Bestimmbarkeit der Erfahrung. Aus dieser Forderung aber, verbunden mit der Maßbeziehung der Zahl, folgen die Axiome der Kongruenz. Das Archimedische Prinzip aber, das die „Stetigkeit“ des Raumes ausspricht, folgt aus der Stetigkeit der „Größe“. Der Raum ist eine „Größe wie die Zahl“. Diese ist aber ihrem Wesen nach stetig. Stetigkeit kann nicht aus Erfahrung gewonnen werden. Sie bedingt erst die Möglichkeit jeder „Messung“ und damit die räumliche Erfahrung.

Durch Machs Auffassung der Geometrie als empirische Wissenschaft ist auch seine Stellung zur nichteuklidischen Geometrie bedingt. Wenn die geometrischen Axiome durch Induktion gewonnene naturwissenschaftliche Hypothesen wären, müßte ihre Richtigkeit auch durch Erfahrung erwiesen werden können. Nachdem sich gezeigt hat, daß das 5. Postulat Euklids, das das Parallelenaxiom enthält, sich nicht deduktiv aus den andern ableiten läßt, könnte nur durch Erfahrung entschieden werden, ob es in der physikalischen Welt gilt oder nicht. Denn ein Aufbau einer Geometrie, die das 5. Axiom nicht benutzt, führt zu keinen Widersprüchen. Die Experimente, die die Richtigkeit der Axiome prüfen, beruhen meist auf Winkelmessung mit physikalischen Hilfsmitteln (E. u. J. 404 ff.) [1]. Diese Versuche könnten natürlich nur die Richtig-

1) „Die Existenz ungleich großer, ähnlicher Dreiecke ist ein experimenteller Beweis“ für die Euklidische Geometrie. (l. c.).

keit des Axioms innerhalb der Fehlergrenzen der Beobachtung erweisen. Die Tatsachen der räumlichen Beobachtung würden also sehr wohl auch mit den Systemen der nichteuklidischen Geometrie übereinstimmen, wenn man nur das „Krümmungsmaß" des Raumes genügend klein annimmt (E. u. J. 415). Dieser Ansicht Machs muß aber entgegnet werden, daß es wohl möglich ist, analytisch begriffliche Systeme aufzustellen, die im übrigen unserer Geometrie entsprechen, in denen aber das 5. Postulat Euklids nicht gilt. Man kommt dabei zu widerspruchslosen Systemen von Sätzen. Aber jede geometrische Deutung dieser Rechnungen ist nur eine Darstellung der Gebilde im Euklidischen Raum, wie deutlich aus Machs Beispielen hervorgeht (E. u. J. 410—415). Die Übertragung des Begriffs Krümmungsmaß auf den Raum ist schon unberechtigt, wie Mach selbst einsieht [1]). Die Euklidische Geometrie ist dadurch von den andern ausgezeichnet, daß sie allein eine „eindeutige" Bestimmung zuläßt. Sie kann also allein eine mathematische Naturwissenschaft möglich machen. Wenn der Raum irgend ein positives oder negatives Krümmungsmaß hätte, wäre ein zweiter Raum notwendig, um dieses Krümmungsmaß zu bestimmen. Nur das Krümmungsmaß 0 ist eindeutig bestimmt. Ferner ist die Euklidische Gerade die einzige, die durch die Angabe zweier Relationspunkte eine eindeutig bestimmte Zahlenbeziehung festlegt, die nach beiden Seiten offen und unbegrenzt ist. Die „Riemannsche" Gerade läuft wieder in sich selbst zurück. Man kann sich das Verhältnis der Maßbestimmungen an einer geschlossenen Linie darstellen. Die Richtung $\overrightarrow{BA}$ ist der Richtung $\overrightarrow{AB}$ sowohl gleich als auch entgegengesetzt gerichtet, also nicht eindeutig bestimmt. Bei der „Lobatschefskij"schen aber, die endlich ist, erfordert die Bestimmung der Endpunkte noch einen anderen Ausgangspunkt. Es ist also nicht, wie Mach annimmt, die Euklidische Geometrie die „einfachste" von allen, und wird deshalb festgehalten, sondern sie ist die einzige, die eindeutige Bestimmung, also erst eine Physik, möglich macht.

Der prinzipielle Fehler Machs aber ist der, daß er glaubt, die physikalische Erfahrung könne entscheiden, welche Geometrie giltig sei. Die Geometrie macht die Physik erst möglich, sie ist vorausgesetzt bei aller Physik. Der Raum kann nie gemessen werden, er ist Voraussetzung aller Messung. Ob sich physikalische

1) E. u. J. 399.

Objekte bei der Bewegung deformieren, hat keinen Sinn zu fragen, da der Maßstab die Deformation mitmacht und ich ihr Verhältnis zum Raum nicht messen kann. 'Dies erkennt Mach auch selbst an (E. u. J. 419); es ist daher nicht verständlich, in welcher Weise er die experimentelle Prüfung der geometrischen Axiome vornehmen will. Auch astronomische Beobachtung, wobei die Lichtstrahlen als Gerade vorausgesetzt sind, oder mechanische, die die Trägheitsbahnen der Körper als geradlinig annehmen, können bei geeigneter Modifikation dieser Voraussetzung mit jeder anderen Geometrie in Übereinstimmung gebracht werden. Durch Erfahrung läßt sich nie entscheiden, welche Geometrie die „richtige“ ist. Nur Machs falsche Voraussetzung, daß der Raum „gegeben“ also ein Objekt der Physik sei, führt ihn zu dieser Meinung.

VI. Naturwissenschaft.

Die Stellung, die Mach der Physik gegenüber einnimmt, ist einerseits bedingt durch seine Auffassung der Kategorien und andererseits durch seine Theorie der Mathematik. Wenn die Kategorieen, die allein Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit des Denkens begründen können, als „Denkgewohnheiten“ oder „subjektive Nötigungen“ angesehen werden, muß natürlich auch die objektive und notwendige Geltung der Naturgesetze geleugnet und zu einer nur subjektiv begründeten Wahrscheinlichkeit werden. Wenn aber die Mathematik eine empirische Wissenschaft ist, wird die Möglichkeit einer mathematischen Physik wie überhaupt einer mathematisch exakten Bestimmung der Erfahrungsergebnisse aufgehoben.

Ziel und Zweck der Physik ist die „Nachbildung der Tatsachen durch unsere Gedanken“ (A. d. E. 257). Die Wissenschaft soll eine möglichst einfache Beschreibung der Tatsachen geben, keine Erklärung. Mach bekämpft entschieden die Ansicht, daß die „Erklärung“ zu einer neuen Einsicht führe. Jede Erklärung, wie etwa die des Verhaltens zweier Eisenstücke durch den „Wärmezustand“ oder in anderer Beziehung durch den „magnetischen Zustand“ ist nur ein „Name“ für bekannte Vorgänge, die zu erwarten sind. „Wert hat allein die Beziehung des Tatsächlichen zu Tatsächlichem und diese wird durch die Beschreibung erschöpft.“ Eine Tatsache erscheint uns vertrauter, sie ist „erklärt“, wenn sie auf besser bekannte Tatsachen zurückgeführt werden kann (W. 434 f.). Hier hat Mach die „Tatsache“ als etwas „gegebenes“

aufgefaßt, eine Ansicht, die schon im 4. Abschnitt widerlegt ist. Infolge dieser Auffassung aber hat er das Wesen der physikalischen Erklärung vollständig verkannt. Die Erklärung soll nicht aus metaphysischen Ursachen, die zu den Erscheinungen hinzugedacht werden, erfolgen. Die Ursachen, aus denen erklärt wird, müssen die systematischen Begriffe der Wissenschaft selbst sein. Jede Tatsache wird erst wissenschaftliche Tatsache, wenn sie durch ihre Stellung im System der Wissenschaft in bestimmte Beziehungen zu anderen Tatsachen gesetzt und dadurch „eindeutig" bestimmt ist. Die Erklärung ist also nicht nur eine Vergleichung einer Tatsache mit früher bekannten, sondern die Vergleichung erfordert zunächst ein Bestimmtsein der Tatsache, was immer nur durch ein „allgemeines Prinzip" geschehen kann. Das allgemeine Prinzip ist also das logische Prius, nicht die einzelne Tatsache, wie Mach voraussetzt. Daß die allgemeinen Sätze der Naturwissenschaft „Forderungen der Denkbarkeit der Tatsachen" sind, hat Mach wohl eingesehen (E. u. J. 248 f.) und ebenso den nie ganz zu vollendenden Prozeß der eindeutigen Bestimmung erkannt. „Die absolute Exaktheit, die vollkommen genaue eindeutige Bestimmung der Folgen einer Voraussetzung besteht in der Naturwissenschaft nicht in der sinnlichen Wirklichkeit, sondern nur in der Theorie" (E. u. J. 456).[1]) Aber indem der Theorie die Erfahrung schroff gegenübergestellt wird (E. u. J. 456 f.) und die Theorie erst als aus der Erfahrung gezogen und nachträglich mit ihr in Übereinstimmung gebracht hingestellt wird, ist gerade die Möglichkeit einer exakten Bestimmung der „Erfahrung" und damit die Möglichkeit einer „empirischen Wissenschaft" nicht erwiesen. Der Begriff der „eindeutigen Bestimmung" wird dadurch für Mach selbst von der Erfahrung abhängig. Er bezeichnet es mit Petzold als „Erfahrungstatsache", daß „die Naturvorgänge eindeutig bestimmte sind" (M. 420).

Den Begriff der „Erfahrung" hat Mach dogmatisch vorausgesetzt, ohne das Problem, das in ihm liegt, zu untersuchen. Wenn, wie Mach voraussetzt, der Gegenstand der Physik „gegeben" wäre, so würde diese Wissenschaft nie neue Resultate gewinnen können gegenüber der Weltanschauung des gemeinen Mannes. Nur würde sie sie etwas geordneter darstellen. Nun geht aber die Physik von einem andern „Gegenstande" aus als der denkende

---

1) Vergl. auch: E. u. J. 457 f. M. 403, 420 f.

Mensch im gewöhnlichen Leben. Diese Gegenstände, – sei es nun der Begriff der „Masse“ oder „Energie“ oder „Atome“ oder Elektronen, Luft-, Äther- oder elektromagnetische Schwingungen, die die natürliche Weltanschauung nicht kennt, — sind aber nicht feste Ausgangspunkte. Sie sind hypothetisch gesetzt; die Physik ist nicht voraussetzungslos und kann nicht voraussetzungslos sein. Sie kann ihr Objekt nur durch Relationen bestimmen. Jede Relation setzt aber einen Bezugspunkt voraus. Diese Ausgangspunkte aber werden im Laufe der Entwicklung der Wissenschaft geprüft und wieder auf frühere Bezugspunkte zurückgeführt. Sie sind nicht „bildliche Darstellungen“, durch Anschauungen aus anderen Wissenschaftsgebieten versinnlicht; eine Darstellung der Systembegriffe eines Gebietes durch die eines anderen ist nur möglich, weil dieselbe Funktion des Denkens in beiden Gebieten der Gegenstandsbestimmung ihre Form gibt. Die Voraussetzungen der Wissenschaft sind notwendig, damit überhaupt eine empirische Wissenschaft möglich ist. Welches diese Voraussetzungen sind, muß hypothetisch entschieden werden nach ihrer Fähigkeit, die empirischen Ereignisse zu einer Einheit zusammenzufassen. Sie können nie vollständig geleugnet werden, wie Mach es tut. Die wichtigste Methode aber bei der Bestimmung des Gegenstandes der Physik ist die mathematische. Die Anwendbarkeit der Mathematik auf Physik ist nur dadurch möglich, daß dieselbe Funktion des Denkens, die die mathematischen Objekte konstruiert, auch bei der Bestimmung des Gegenstandes der Physik wirkt. Mach kommt hier in große Schwierigkeiten. Die mathematischen Hülfsvorstellungen sind nur „Modelle zur Darstellung der Tatsachen.“ „Wenn man auch die Schwingungen durch Sinusformeln, die Abkühlungsvorgänge durch Exponentielle darstellt, so denkt doch niemand daran, daß die Schwingung an sich mit einer Winkel- oder Kreisfunktion, der Fall an sich mit dem Quadrieren etwas zu schaffen hat.“ Es bestehen nur erfahrungsgemäß zwischen den beobachteten Größen und uns geläufigen Funktionen ähnliche Beziehungen (M. 533). Wenn die mathematischen Funktionen aber nichts mit der Natur der physikalischen Objekte gemeinsam haben, wie ist es dann möglich, daß so komplizierte Rechnungen, wie sie die mathematische Physik anwendet, überhaupt mit der Erfahrung übereinstimmende Resultate liefern? Die Gewißheit der Geometrie aber will Mach nicht aus einer besondern Erkenntnisart, sondern aus der physikalischen Erfahrung ableiten (A. d. E. 282 f.). Er hat eben zwischen

Geometrie und Physik nicht unterscheiden können und sie beide in Bezug auf Begründung und Sicherheit auf eine Stufe gestellt. In beiden ist „von eigentlichen Axiomen nicht die Rede.“ „Ein guter Teil unserer Geometrie ist aber eine wirkliche Physik des Raumes.“ Die Geometrie idealisiert ihre Objekte ganz so wie die Physik und die Folgerungen gelten in derselben Annäherung (W. 454). Die Geometrie ist jedoch von der Physik grundsätzlich zu unterscheiden. Sie ist eine Wissenschaft, die nur die „Form“ der Raumbestimmung behandelt. In der Physik aber wird der Inhalt dieser „Formen“, der durch die Erfahrung aufgegeben ist, bestimmt. Während in der Geometrie die Gegenstände absolut bestimmt, daher alle Sätze vollkommen exakt und notwendig sind, können die Grundsätze der Physik nur in formaler Beziehung notwendige Giltigkeit haben. Jeder materiale Gehalt ist nur relativ als vorläufiger Ausgangspunkt giltig. Das Wesen der Erfahrung besteht darin, daß sie nie abgeschlossen ist, daß ihr Fortgang nach der Seite der Voraussetzungen wie der Folgerungen unendlich ist. Aber apriorische Elemente muß jede Erfahrung enthalten und daher auch jede empirische Naturwissenschaft, weil ohne sie keine Bestimmung möglich ist. In der fortgesetzten eindeutigen Bestimmung des Gegenstandes besteht der fortlaufende Prozeß der Erfahrung.

Die „Erklärung“ hat daher auf die logischen Voraussetzungen der Bestimmbarkeit einer Tatsache zurückzugehen. Dann wird die Tatsache „begriffen“. Diese Voraussetzungen sind in der Physik durch die allgemeinen „Naturgesetze“ ausgedrückt. Nach Mach sind die Naturgesetze durch Abstraktion entstanden „indem wir an den Vorgängen zunächst die Seiten beobachten, welche für uns unmittelbar biologisch wichtig sind.“ „Ihrem Ursprunge nach sind die Naturgesetze Einschränkungen, die wir unter Leitung der Erfahrung unserer Erwartung vorschreiben“ (E. u. J. 449). „Mit dem Fortschritt der Naturwissenschaft ergibt sich eine zunehmende Einschränkung der Erwartung, eine zusehends bestimmtere Gestaltung derselben.“ Diese ist erst qualitativ, später auch quantitativ bestimmt. Abgesehen von den teleologischen Momenten, die in diese Formulierung hineingezogen sind, setzt der Begriff der Erwartung voraus, daß das Eintreten irgend eines Vorganges als von einem anderen Vorgang „abhängig“ angesehen wird. Hierin liegt aber die Forderung, daß der Vorgang durch andere bestimmt sein muß, und dieser Forderung wird durch das Naturgesetz Ge-

nüge geleistet. „Erwartung“ und „Einschränkung der Erwartung“ setzt die Möglichkeit der Rationalisierung der Tatsachen voraus, und die „immer bestimmtere“ Erwartung ist nur möglich, durch die fortgehende Bestimmbarkeit des Gegenstandes. Diese Bestimmung ist aber durch den Begriff der „Erfahrungswissenschaft“ gefordert. Es ist eine „logische Forderung“ und nicht ein „psychologisches Bedürfnis, uns in der Natur zurecht zu finden.“ Nach Machs Formulierung könnten die Naturgesetze nur subjektive Giltigkeit haben. Sie wären nichts als „Methoden“, Tatsachen zusammenzufassen und darzustellen. Nun gibt es in der Naturwissenschaft eine Reihe von Begriffen, die nur die Bedeutung von methodischen Hülfskonstruktionen haben, die infolgedessen subjektive Elemente enthalten. Diese subjektiven Faktoren vieler dieser methodischen Theorien klar dargestellt zu haben, ist Machs großes Verdienst. Aber die Anwendung dieser Sätze setzt stets voraus, daß die „Objekte“ der Erfahrung eindeutig bestimmt werden können. Dies geschieht durch die Naturgesetze. Sie gelten nie absolut, sondern stets nur hypothetisch, in Bezug auf die jeweilige Erfahrung, aber sie gelten objektiv, indem sie durch den Stand der derzeitigen Erfahrung bedingt sind. „Wenn physiologische Motive in die Natur projiziert werden und dieser selbst zugeschrieben werden“, wie Einfachheit, Leichtigkeit, Schönheit und Sparsamkeit, so ist dies ein Verfahren, das Mach selbst verwirft (E. u. J. 454). Aber von seinem Standtpunkt kann er zwischen objektiven Gesetzen und subjektiven Gesichtspunkten nicht unterscheiden. Auch die Abstraktion durch Vereinfachung, Schematisierung der Tatsachen, durch gedankliche Zerlegung in einfache Elemente ist nur möglich und berechtigt, wenn die Tatsachen durch die Denkbestimmung erst erzeugt sind. Jede Denkbestimmung ist aber ihrem Wesen nach eine infinitesimale, da durch das unendlich Kleine das Gesetz der „Erzeugung“ bestimmt wird. Dadurch ist die Möglichkeit der Anwendung der „Differentialgleichungen“ auf die Physik gesichert. Dies kann durch Machs Voraussetzung real existierender Elemente nie geschehen, denn diese Elemente sind nie „beliebig klein“ und können gerade die „Kontinuität,“ die die Naturgesetze ausdrücken, nicht begründen.

Die Voraussetzung der Möglichkeit jeder Erfahrungswissenschaft, die Voraussetzung dafür, daß Relationen eindeutig bestimmt werden können, und ihre Veränderungen gesetzmäßig dargestellt, ist, daß etwas im Wechsel konstant bleibt. Dies ist das Wesen

des Substanzbegriffes. Sowie aber versucht wird, empirisch diesen Substanzbegriff zu bestimmen, gerät man in Schwierigkeiten. Etwas Konstantes im Raume, das bei der Bewegung unverändert bliebe, ist eine unerweisbare Hypothese. Die „Masse“ in mechanischer Bedeutung hat sich nicht als konstant erwiesen. Die allgemeinste Bedeutung der Substanz ist die, daß in dem Wechsel der Vorgänge konstante Beziehungen erhalten bleiben müssen, damit überhaupt eine Gesetzmäßigkeit erwiesen werden könne. Dies ist aber die logische Bedeutung des „Gesetzes der Erhaltung der Energie.“ In dieser allgemeinen Bedeutung lautet es: „Es gibt ein Etwas, das konstant bleibt.“ [1]) Diese logische Bedeutung des Prinzips hat auch Mach hervorgehoben (W. 325). Aber seine Formulierung derselben ist unbrauchbar. Er hat sich dabei auf den Begriff des „funktionalen Zusammenhanges der Elemente“ gestützt. Daher sind hier dieselben Einwände zu erheben, die oben wegen der Bestimmung dieses Zusammenhanges schon gemacht sind. Was nun als Energie in den einzelnen physikalischen Gebieten aufzufassen ist, kann nicht apriori bestimmt werden. Dies muß hypothetisch angesetzt werden, um durch die Erfahrungsergebnisse nachgeprüft zu werden. Welche Zusammenhänge zwischen den „Elementen“ bestehen, kann allerdings nur die Erfahrung lehren, aber Mach irrt, wenn er meint, diese Erfahrung könne gemacht werden, ohne daß das Energieprinzip vorausgesetzt sei (W. 325). Damit überhaupt eine Abhängigkeit zwischen den Elementen bestehen kann, muß immer eine Konstanz des Gesetzes, das den Wechsel bestimmt, vorausgesetzt sein. Von welchen Beziehungen die Veränderung eines physikalischen Systems abhängt, von welchen Umständen der „Zustand“ eines Systems abhängt, muß vorausbestimmt sein, damit überhaupt Erfahrung gemacht werden kann. Durch Erfahrung kann also das Prinzip weder bestätigt noch widerlegt werden.

Deshalb sind aber die einzelnen Bestimmungen der „Energie“ nicht „willkürlich“, wie Mach voraussetzt, der in dem Prinzip „eine willkürliche, dem Bedürfnis der Einfachheit und Ökonomie entsprechende, substanzielle Auffassung der Arbeit“ sieht. Die Auffassung der „mechanischen Arbeit“ als das Maß des Zustandes eines Systems ist nicht subjektiv willkürlich. Dann könnte ihm

---

1) Vergl. Poincaré: „Wissenschaft und Hypothese.“ Deutsch von Lindemann. Leipzig 04. S. 134.

keine objektive Giltigkeit zukommen, und seine Anwendbarkeit auf Naturvorgänge wäre unverständlich. Der Begriff der Arbeit kann nicht als das letzte giltige Maß für die Energie aufgefaßt werden, besonders da er den Begriff der „Masse“ voraussetzt, die nicht als ein letztes „Konstantes“ angesehen werden kann. Aber als Hypothesis, um den „Zustand“ der mechanischen Systeme überhaupt messen zu können, muß die Arbeitseinheit als Maßbegriff vorausgesetzt werden. Ebenso wenig ist die Äquivalenz zwischen Wärme und Arbeit nur eine subjektive formale „Auffassung“, die „meinem Bedürfnis entsprechen kann.“ Es ist eine logische Voraussetzung, daß bei mechanischen, thermischen, chemischen wie elektrischen Prozessen Etwas erhalten bleibt, das auch aus einer dieser Formen in eine andere umgewandelt werden kann; nur dann können diese Vorgänge zusammen „ein“ System der Erfahrung bilden. Dies ist eine logische Forderung. Wie ihr genügt wird, ist durch die Erfahrung bedingt, und kann nie vollständig und in endgültiger Weise geschehen, ist aber nicht Sache der Willkür. Daß die „Wärmemenge“ als Äquivalent der mechanischen Arbeit aufgefaßt wird, hat Mach deshalb für Willkür gehalten, weil ein genaues Maß der „Wärmemenge“ nur durch ihren Arbeitswert bestimmt werden kann, wie es Mach in der „Wärmelehre“ auseinander gesetzt hat. Aber daß dieses Äquivalent der „Wärmemenge“ bei den verschiedenen Prozessen, bei denen Wärme in Arbeit umgewandelt wird, sich stets als dasselbe ergibt, zeigt, daß die „Wärmemenge“ nicht ein subjekter Begriff, sondern eine objektive Größe ist, so ungenau auch ihre Messung oft empirisch auszuführen sein mag. Das Prinzip der Erhaltung der Energie ist unabhängig davon, ob alle physikalischen Vorgänge als Bewegungsvorgänge aufgefaßt werden. Es hat auch nicht zur Folge, daß die Wärme als „Bewegung“ vorgestellt werden muß, wie Mach annimmt. Vor allem aber setzt es die „mechanische Naturansicht“ nicht voraus. Wenn Mach die mechanische Naturansicht als unbeweisbare, willkürliche Hypothese bekämpft, hat er damit nicht das Prinzip der Erhaltung der Energie als willkürliches nachgewiesen.

Nachdem die allgemeinen Grundbegriffe der Physik besprochen sind, sollen im folgenden die Grundlagen der einzelnen Gebiete kritisch untersucht werden. Machs Untersuchungen führen, da sie von Einzelheiten ausgehen, auch zu sehr vielen einzelnen sehr wichtigen Resultaten. Da diese Untersuchung sich aber im wesentlichen auf die Kritik seiner Grundvoraussetzungen beschränken

muß, kann weiterhin nicht mehr eine zusammenhängende Darstellung seines Gedankenganges gegeben werden. Das am meisten rationalisierbare Gebiet der Physik ist die Mechanik. Da es sich bei ihr nur um die Untersuchung der Bewegung fester Körper im Raum handelt, sind ihre sämtlichen Gesetze durch Gleichungen der analytischen Geometrie darzustellen, wobei die Raumkoordinaten Funktionen der Zeit sind. Nichtsdestoweniger ist aber der Begriff der Bewegung kein rein mathematischer. Er enthält durch die „Veränderung in der Zeit" ein Element, das über die rein räumliche Bestimmung hinausgeht. Was sich verändert, wird durch den „Massenbegriff" ausgedrückt. Durch den Begriff der Masse wird ein qualitativer Unterschied der Raumstellen eingeführt, der über die mathematische Bestimmung hinausgeht. Die eindeutige Bestimmung der Bewegung eines Körpers ist die Aufgabe der Mechanik. Wenn es möglich sein soll, die Abhängigkeit der Bewegung von den Kräften zu untersuchen, muß es möglich sein, die Bewegung eindeutig zu bestimmen. Dies ist der Sinn von Newtons Begriff der „absoluten Bewegung". Damit ist die apriorische Voraussetzung der Möglichkeit jeder empirischen Bestimmung gemeint. Diese Aufgabe, die „absolute Bewegung" zu bestimmen, ist also freilich in der „Erfahrung" ein unerreichbares Ideal. Jede empirische Bestimmung der Bewegung ist relativ; daher verkennt Machs „Ansicht, daß die absolute Bewegung ein sinnloser, inhaltsleerer, wissenschaftlich nicht anwendbarer Begriff sei" (M. 257) ganz die Voraussetzungen jeder Begriffsbestimmung. Freilich hat Mach recht, „daß die Bewegung eines Körpers immer nur in Bezug auf andere Körper beurteilt werden kann" (M. 244). Aber nie ist diese relative Bestimmung eine endgültige. Mach kann auch keinen Grund angeben, weshalb wir gerade auf das bestimmte Koordinatensystem der Erde oder des Fixsternhimmels alle Bewegung beziehen sollen. Er kann nicht beweisen, daß die Bewegungsbestimmung in Bezug auf verschiedene Vergleichskörper zu denselben Resultaten führt. Es wäre dann ein Unsinn, von einer „einzigen" Bewegung des Körpers zu sprechen. Vollständig grundlos und der Erfahrung widersprechend ist vollends, wie schon Streintz[1]) nachgewiesen hat, die Hypothese, daß bei der Bewegungsbestimmung der Einfluß der nahen Körper gegen die ferneren zu vernachlässigen sei. Die Schwierigkeiten werden für Mach aber unüberwindbar bei der

1) Streintz „Die physikalischen Grundlagen der Mechanik". Leipzig 1883. S. 6ff.

Bestimmung der Rotation. „Dreht sich ein Körper relativ gegen den Fixsternhimmel, so treten Fliehkräfte auf, dreht er sich relativ gegen einen andern Körper, nicht aber gegen den Fixsternhimmel, so fehlen die Fliehkräfte“ (M. 252). Der Fixsternhimmel ist aber kein festes Gebilde. Alle Sterne ändern im Laufe der Zeit ihren Ort. Wonach soll da die Drehung bestimmt werden? Eine eindeutige Bestimmung der Rotation und der dabei auftretenden Fliehkräfte ist dann unmöglich. Mach hat fälschlich die vorläufig genügende Orientierung nach dem Fixsternhimmel zur endgültigen gemacht. Deshalb aber kann er die exakte und vollkommen genaue Giltigkeit der mechanischen Sätze nicht erklären, weil sie nach seiner Definition von den astronomischen Beobachtungen abhängen würden. Sie könnten also nur innerhalb der Fehlergrenzen gelten, die die Astronomie erreicht. Wenn aber Mach gegen diesen Einwand die Objekte der Mechanik für „Idealobjekte“ erklärt, „die den ihnen aufgelegten logischen Forderungen vollkommen genügen“ (M. 33), so kann er nie die Berechtigung dieser Idealisierung erweisen, ihr Resultat braucht nicht mit der Erfahrung übereinzustimmen.

Unmittelbar mit der Frage der Bewegungsbestimmung hängt das Grundgesetz der Mechanik, das Trägheitsgesetz, zusammen. Es wird an die Spitze der Mechanik und nicht nur als annähernd gültiger, sondern als mit vollkommener Exaktheit gültiger Satz gestellt. Den Grund dieser Behauptung findet Mach in der „Erfahrung“, daß die wirklichen Kräfte proportional den erzeugten Beschleunigungen sind. „Daß die bewegungsbestimmenden Umstände (Kräfte) Beschleunigungen bestimmen, ist durchaus nicht selbstverständlich“. Er vergleicht deshalb dieses Gesetz mit den Erfahrungssätzen anderer physikalischer Gebiete z. B. dem Satz: „Durch die Temperaturdifferenzen sind nicht Ausgleichsbeschleunigungen sondern Ausgleichsgeschwindigkeiten bestimmt“ (M. 142). Mach wählt schließlich die Formulierung: „Nur die Erfahrung kann lehren, welche Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander besteht, was das Bestimmende ist. Glauben wir aber hierüber ausreichend unterrichtet zu sein, so halten wir es bei zureichenden Daten für unnötig, weitere Erfahrungen abzuwarten. Die Erscheinung ist für uns bestimmt und zwar eindeutig bestimmt“ (M. 293). Die axiomatische Gewißheit ist damit als Täuschung hingestellt, und die Exaktheit der mathematischen Behandlung in der ganzen analytischen Mechanik wäre eine unnütze Spielerei. Dagegen bleibt

aber der Einwand, den Mach sich auch selbst gemacht hat, unwiderlegt, daß in der Erfahrung nie eine grade, gleichförmige Bewegung gegeben ist, daß aus Erfahrung eher andere Gesetze, wie die des Aristoteles oder Benedetti's, folgen würden. Das Trägheitsgesetz hat vielmehr einen tieferen, erkenntnistheoretischen Grund. Daß es aus der Forderung der eindeutigen Bestimmbarkeit der Bewegung sich ergibt, hat auch Mach erkannt. Aber diese Forderung kann durch einen Erfahrungssatz nicht erfüllt werden. Erfahrung ist vielmehr erst möglich, wenn diese Forderung erfüllt ist. Ein Prinzip, das die Möglichkeit der eindeutigen Bestimmung sichert, muß also logische Voraussetzung aller Erfahrungssätze sein, d. h. es ist a priori gültig. Die Voraussetzung für jede Bestimmung der Veränderungen in der räumlichen Anordnung ist, daß etwas bei dieser Veränderung konstant bleibt. Dieses „Etwas" ist aber die „Einheit in der Bewegung selbst". Die gradlinige, gleichförmige Bewegung bleibt erhalten, falls keine neuen bewegungsbestimmenden Umstände hinzutreten. Dieses ist die einzige mögliche Voraussetzung, nach welcher jede Änderung der Geschwindigkeit eindeutig bestimmbar ist. Wenn Aristoteles behauptet, daß ohne Einwirkung äußerer Kräfte jeder Körper seinen Ort behalte und nach dem Aufhören der Einwirkung auch die Bewegung aufhöre, so liegt die Annahme zu Grunde, daß der Ort eine absolute Bestimmung des Zustandes des Körpers sei, die Änderung des Ortes also durch eine Kraft bestimmt sein müsse. Sobald aber die Relativität aller Ortsbestimmung erkannt ist, muß die bis ins Unendliche fortgehende Bewegung, bei der durch das „sich gleichbleibende Gesetz" jeder Punkt durch die gleiche Relation aus dem vorhergehenden geschaffen wird, als das Gleichbleibende im Bewegungszustande eines Körpers angesehen werden. Das sich gleichbleibende Gesetz der Stellensetzung ist die Voraussetzung dafür, daß eine Änderung dieses Gesetzes eindeutig bestimmbar ist. Daraus folgt dann unmittelbar der Satz, daß das bewegungsbestimmende Beschleunigungen sind. Dieses ist eine notwendige Voraussetzung, damit überhaupt die Abhängigkeit der Bewegungen von Kräften untersucht werden kann. Der Satz kann also nicht selbst erst erfahrungsmäßig erkannt sein. Mit dieser Einsicht fallen aber sofort alle Schwierigkeiten fort, die Mach die Beziehung des Trägheitsgesetzes auf ein bestimmtes Koordinatensystem macht. Von Machs Standpunkt muß es allerdings eine „Unehrlichkeit sein, das Trägheitsgesetz auf ein anderes System als die Himmelskörper

zu beziehen". „Wenn wir sagen, daß ein Körper seine Richtung und Geschwindigkeit im Raum beibehält, so liegt darin nur eine kurze Anweisung auf Beobachtung der ganzen Welt" (M. 247). Daß diese Anweisung unausführbar ist, ist selbstverständlich, aber auch für keine Einzelbestimmung kann diese Formulierung einen Anhaltspunkt geben. Die mathematische Formulierung des Trägheitsgesetzes führte dann zu ganz willkürlichen Annahmen (M. 248 f.) und eine „mathematisch ausgemachte Wahrheit" könnte das Gesetz nie sein (M. 252).

„Die Kraft ist ein bewegungsbestimmender Umstand". Der Begriff der Kraft ist logisch gefordert, wenn überhaupt die Bewegung von einem eindeutig bestimmbaren Umstand abhängen soll. Aus dieser logischen Bedeutung des „Kraftbegriffs" folgt zunächst nach der Funktion des Denkens bei Aufbau des Raum- und Bewegungsbegriffes, daß zwei Kräfte zusammenwirkend wieder ein bewegungsbeschleunigender Umstand sind. Die einzig eindeutige Beziehung ist aber bei dem Zusammenwirken, daß sich die Kräfte gegenseitig nicht beeinflussen. Eine analytische Untersuchung und Darstellung des Einflusses jeder Kraft ist nur möglich, wenn die Kräfte unabhängig von einander untersucht werden können. Das Prinzip der Unabhängigkeit der Kräfte von einander kann nicht aus Erfahrung gewonnen sein, wie Mach behauptet. Das Prinzip der Zusammensetzung der Kräfte nach dem Parallelogrammsatz kann aber auch kein empirisches Gesetz sein. Es folgt vielmehr aus dem Gesetz über die Zusammensetzung von Bewegungen. Dieser Satz der Superposition der Bewegungen folgt aber notwendig aus der „Relativität" aller Bewegung.[1]) Jedes empirische Maß der Kraft ist aber stets nur eine Annäherung an das Ideal der vollständigen Bestimmung dessen, was die Beschleunigungen verursacht. Es kann nur als vorläufiges Kraftmaß gelten, solange die Erfahrung keine anderen Beziehungen aufdeckt. Wenn also Mach als die „Größe der Kraft das Gewicht", welches in einer Richtung wirkt, bezeichnet, hat er eine vorläufige Bestimmung der Kraft zu einer endgültigen gemacht. Außerdem hat er aber übersehen, daß bei jeder Messung einer Kraft das Prinzip der Gleichheit von Druck und Gegendruck vorausgesetzt ist. Wird die Kraft durch ein Gewicht oder ein Dynamometer gemessen, so hat dies

1) Die logische Forderung, alle Kräfte und Bewegungen in Teilerscheinungen zu zerlegen, und sie dadurch der wissenschaftlichen Behandlung zugänglich zu machen, hat auch Mach betont (M. 156 f.).

nur Sinn, wenn die zu messende Kraft dem Druck, den das Instrument ausübt, gleichgesetzt wird. Dieses Prinzip kann also nie als „unanalysierte“ oder „instinktive Erfahrung“ bezeichnet werden, da es vielmehr Voraussetzung jeder Erfahrung ist.

Eine wichtige Forderung eines strengen Aufbaus der Mechanik ist auch die strenge Formulierung des „Massenbegriffes“, für die Mach wichtige Bestimmungen getroffen hat. Er hat den Begriff der Masse von allen sinnlichen Eigenschaften streng geschieden. „Soll man mit einem Massenbegriff dynamisch etwas anfangen können, so muß dieser Begriff ein dynamischer sein“ (M. 290). Trotzdem Mach dies betont, stellt er doch eine Definition der „Masse“ auf, die unabhängig vom Kraftbegriff sein soll. „Körper von gleicher Masse nennen wir solche, welche auf einander wirkend sich gleiche entgegengesetzte Beschleunigungen erteilen.“ „Nehmen wir den Vergleichskörper A als Einheit an, so schreiben wir jenem Körper die Masse m zu, welcher A das m-fache der Beschleunigung erteilt, die er in Gegenwirkung von A erhält“ (M. 231 f). Warum dies letzte der Fall sein muß, ist nach Machs Definition nicht einzusehen. Im übrigen aber ist die Erfahrung, daß sich zwei gegenüberstehende Körper entgegengesetzte Beschleunigungen erteilen, die in festen Verhältnissen stehen, von physikalischen Voraussetzungen abhängig, die nicht auf rein mechanischem Wege bestimmt werden können. Die Gravitationsbeschleunigung, die elastische Gegenwirkung, die elektrischen und magnetischen Kräfte, die Verbindung durch starre Fäden (M 232) setzen stets komplizierte physikalische Erfahrungen voraus. Die Mechanik kann auf diese Weise nicht unabhängig von der Physik begründet werden, was doch Mach ganz besonders anstrebt. Die „logische Grundlage“ dieser Definition der Masse hat Mach nicht erkannt. Sie beruht gerade auf dem Kraftbegriff, den Mach dadurch ausschalten will. Aus der Definition des Kraftbegriffs folgt a priori das Prinzip der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. Daraus erwächst aber die Forderung, quantitativ bestimmen zu können, welche Beschleunigung einem Körper durch eine Kraft erteilt wird, um überhaupt ein empirisches Maß für die Kraft zu haben. Zu diesem Zwecke wird der Massenbegriff eingeführt als das Verhältnis der Kraft zur Beschleunigung. Daß die Masse sich bei allen Vorgängen, mechanischen wie physikalischen, als konstanter Faktor erweist, ist eine hypothetische Annahme, die gemacht werden muß, um überhaupt einen Ausgangspunkt für empirische Messungen zu

haben. Sie ist nicht das letzthin gültige Maß des Beständigen, und könnte sich im Lauf der fortschreitenden Erfahrung als veränderlich und als durch ein anderes Konstantes (Energie) bestimmt ergeben. Erst auf Grund komplizierter hypothetischer Annahmen über Elastizität und starre Verbindungen ergeben sich Machs Resultate. Daß sich zwei Massen, die in Bezug auf eine dritte gleich sind, auch in Bezug auf einander als gleiche verhalten, was Mach als Erfahrungssatz hinstellt (M. 233), folgt unmittelbar aus den hier aufgestellten Bestimmungen.

Daß Mach den Begriff der Bewegung und seine mathematischen Voraussetzungen nicht in seinen erkenntnistheoretischen Grundlagen erfaßt hat, zeigt sich auch bei seiner Ableitung der übrigen Prinzipien der Mechanik. Deshalb hat er besonders die Bedeutung, die die Einführung des Unendlichkleinen in die Mechanik hat, nicht erkannt. Bei dem Prinzip der virtuellen Verschiebungen (M. 59 f.) sucht er das Unendlichkleine durch einen Grenzprozeß zu fassen, aber für eine „empirische" Wissenschaft ist diese Einführung des Unendlichkleinen unberechtigt und sinnlos. Nur wenn man auf die Funktion des Denkens bei der mathematischen Bestimmung zurückgeht, sieht man, daß durch die Infinitesimalmethoden gerade die „Gesetzmäßigkeit der Größenbestimmung" ausgedrückt ist. Auch die Mechanik wird durch Einführung der Infinitesimalmethoden erst der genauesten und weitgehendsten mathematischen Formulierung fähig. Dadurch wird für jeden Punkt des Raumes eine vollständige Bestimmung seines Zustandes durch die Zustände seiner Umgebung, und besonders die Stetigkeit dieser Bestimmung gesichert. Dies ist auch der wichtigste Einwand gegen die Atomtheorie, daß sie eine Infinitesimalrechnung, und damit die genaue und stetige Formulierung der chemischen Vorgänge unmöglich macht. Dies mag auch der innere Kern von Machs Einwänden gegen die Atomtheorie sein.

Die Methoden der Mechanik werden am ausgiebigsten benutzt, in der „mechanischen Wärmelehre". Gerade bei dieser Wissenschaft hat die Behandlung durch mathematische und speziell mechanischen Methoden große Erfolge gezeitigt. Aber ihre Geschichte lehrt auch, wie Mach sehr anschaulich nachgewiesen hat, wie oft Irrtümer durch falsche Formulierung der Grundbegriffe unterlaufen sind. Es müssen daher speziell ihre Grundbegriffe einer genauen Untersuchung unterzogen werden. Die Wärmelehre hat als erste Aufgabe eine Bestimmung der „Temperatur." Von

der Höhe der Temperatur hängen alle Wärmevorgänge ab. Wenn diese zahlenmäßig bestimmt werden sollen, muß ein empirisches Maß der Temperatur gesucht werden. Machs Grundfehler ist hier, daß er die „Temperatur“ durch die Empfindung definiert: „Die rohe Beobachtung lehrt, daß zwei Körper, welche ungleiche Wärmeempfindungen erregen, nach längerer gegenseitiger Berührung unser Wärmeempfindungsorgan in gleicher Weise reizen.“ „Auf diese Erfahrung“ gründet sich die Thermometrie (W. 39). „Die Wärmeempfindungen . . . bilden eine einfache Reihe, eine einfache, stetige Mannigfaltigkeit.“ Jedoch die Empfindungen können nie ein Maß eines Zustandes sein, sie können auch nie zahlenmäßig quantitativ verglichen werden. Die Thermometrie soll nicht die Wärmeempfindung messen, sondern das Maß der Temperatur so bestimmen, daß an jedem Punkte des Raumes der Wärmezustand eindeutig definiert ist und mit den Empfindungsdaten nicht in Widerspruch steht. Die notwendige Voraussetzung jeder Messung ist aber, daß die Temperatur eines Körpers durch einen andern meßbar ist. Dies kann nicht die Erfahrung lehren, sie kann nur über die Umstände, unter denen zwei Körper die gleiche Temperatur annehmen, Aufschluß geben. Die Annahme einer einfachen stetigen Mannigfaltigkeit der Wärmezustände ist nicht durch die Erfahrung nahegelegt, sie ist Voraussetzung jeder Temperaturmessung. Gerade eine eindimensionale Mannigfaltigkeit ist „ausreichend“, weil es in dem Gebiet der Temperaturgrade kein Analogon der „Richtung“ gibt. Das empirische Maß der Temperatur ist aber eine Frage der Methode. Es ist hypothetisch eingeführt und muß durch seine Übereinstimmung mit der Erfahrung geprüft und als vorläufiger Ausgangspunkt der Untersuchung angenommen werden. Die Wahl des Volumens der Körper zum Temperaturmaß setzte voraus, daß das Volumen eine Funktion der inneren Spannungszustände, diese aber eine Funktion der Temperatur seien. Die Annahme, daß die Volumenvergrößerung der Temperatur direkt proportional sei, hat sich nicht bewährt. Eine methodisch brauchbarere Bestimmung des Temperaturmaßes wird gewonnen durch die Vergleichung des Energiewertes der Wärme.

Das Energieprinzip fordert, daß bei allen thermischen Prozessen, etwas erhalten bleibt, was bei Verbindung von mechanischen und thermischen Vorgängen in mechanische Arbeit umgewandelt werden kann. Dieser Forderung wird Genüge geleistet durch den Begriff der „Wärmemenge.“ Durch diese Beziehung ist aber ein

eindeutig bestimmbares Maß für die „Wärmemenge“ gegeben, das von der Natur des benutzten Körpers unabhängig ist. Die Wärmemenge wird durch den Carnotschen Prozeß definiert und dadurch ist eine exakte Grundlage der Thermodynamik gegeben. Doch erst durch die Methode der Infinitesimalrechnung wird hier die vollständigste Bestimmung erreicht, indem die „Wärmemenge“ durch ihren Energiewert bei der inneren Arbeit der Gase definiert wird. Alle Versuche, die Wärmemenge durch gleiche Erwärmung fester Körper oder Mischungsverfahren zu definieren, müssen von der chemischen Beschaffenheit der benutzten Körper abhängen. Sie können daher kein eindeutig bestimmtes Resultat ergeben. Dies ist der innere Grund, weshalb diese Versuche scheiterten; diesen hat Mach nicht erkennen können; er sucht einfach durch Widersprüche in der Erfahrung die Nutzlosigkeit dieser Versuche darzutun.

VII. Methode der naturwissenschaftlichen Forschung.

Was die wissenschaftliche Erkenntnis über die des „naiven Mannes“ erhebt, was ihre großen Fortschritte gegenüber der gewöhnlichen Weltbetrachtung veranlaßt, ist die Anwendung einer einheitlichen Methode. Aber gerade diesen Unterschied zwischen den beiden Erkenntnisstufen will Mach ausdrücklich aufheben. „So erweist sich die geistige Tätigkeit des Forschers und Erfinders wieder als nicht wesentlich verschieden von jener des gemeinen Mannes. Was letzterer instinktiv treibt, gestaltet der Naturforscher zur Methode“ (E. u. J. 261). Es besteht aber ein prinzipieller Unterschied zwischen beiden Denkweisen. Der gemeine Mann untersucht alle Objekte hauptsächlich hinsichtlich ihres praktischen Nutzens, ihres biologischen Wertes. Seine „Gegenstände“ sind daher meist durch Wertprädikate bestimmt, und seine Hilfsbegriffe nach praktischen Gesichtspunkten gewählt. Anders verfährt die Wissenschaft. Ihre Aufgabe ist die „eindeutige Bestimmung“ des Gegenstandes. Dies kann aber nur durch methodische Ordnung in einem System geschehen. Sie geht auch von Grundbegriffen aus, die durch die praktischen Lebensforderungen bedingt sind. Die mechanische Weltanschauung, die Atomtheorie und viele andere sind Beispiele dafür. Aber ihre „Einheit“ ist eine theoretische, sie besteht in der Einheit des Begründungszusammenhanges, die

nur durch Anwendung einer einheitlichen, begründeten Methode erreicht wird. Methode besteht für Mach in einer nach subjektiven Gesichtspunkten vorgenommenen Klassifikation der Einzelergebnisse und einer zusammenfassenden Darstellung durch abgekürzte Bezeichnungen. „Man muß sagen, daß es gar kein wissenschaftliches Resultat gibt, welches prinzipiell nicht auch ohne alle Methode gefunden werden könnte“ (M. 530). Die Methode dient nur dazu, die „Tatsachen mit dem geringsten Gedankenaufwand darzustellen.“ Die „Methode“ wäre dadurch vollständig in das Gebiet der Subjektiven gerückt, sie könnte durch nichts mit dem Objekt der Wissenschaft in Beziehung gesetzt oder verglichen werden. Dann müßte aber jede Methode auf jede Wissenschaft anwendbar sein. Es bestehen jedoch prinzipielle Unterschiede zwischen den Methoden der Mathematik, der Physik, der Chemie oder der andern Naturwissenschaften, die nur durch die Beschaffenheit des Objektes bedingt sein können. Jedes „methodische Hilfsmittel“ steht unter apriorischen Bedingungen, die es möglich machen, daß die Methode objektive Giltigkeit haben kann. (Bei der „Sprache“ z. B. versucht diese Bedingungen die Grammatik zu formulieren.)[1]) Es wäre eine wichtige Aufgabe der Erkenntnistheorie, die apriorischen und die subjektiv willkürlichen Faktoren jedes methodischen Begriffes zu trennen. Hier können jedoch nur die Methoden der Forschung, die Mach angibt, untersucht werden.

Der Fortschritt der empirischen Wissenschaft besteht darin, daß eine Frage auftritt, die in der Forderung der Bestimmung eines Gegenstandes besteht. Um die Antwort darauf zu finden, wird ein Experiment angestellt, das die Beziehung zwischen dem zu bestimmenden Umstand und einem vorher bestimmten ermitteln soll. Zunächst erscheint es keine glückliche Erweiterung des Begriffs „Experiment“, wenn ihn Mach auf die sogen. „Gedankenexperimente“ ausdehnt. Diese bestehen darin, daß man sich Umstände vorstellt und „an diese Vorstellung die Erwartung, Vermutung gewisser Folgen“ knüpft; man macht eine „Gedankenerfahrung“ (E. u. J. 186). Es handelt sich um vollständiges Verkennen des Wesens der Erfahrung, wenn man das „Stellen der Frage“, das jedem physischen Experiment vorausgehen muß, als Erfahrung bezeichnet. Es wird hierbei eine Hypothesis über die

1) Mach hat die objektiven Voraussetzungen der Bildung eines „Zeichensystems“ nicht untersucht. Das Problem, das in dem Begriff der „Bedeutung eines Wortes“ liegt, ist durch „Assoziation“ nicht zu lösen (W. 406 ff.)

Möglichkeit der Bestimmbarkeit eines Umstandes durch einen andern gemacht, welche apriorische Voraussetzung jedes Experimentes ist, also sich nicht erst aus dem Experiment, aus Erfahrung ergibt. Mach sagt darüber: Das Gedankenexperiment bilde die Erfahrung nur schematisch nach; es wird durch die Fiktion neuer Kombinationen von Umständen darüber belehren können, „wie genau die Erfahrung durch die Gedanken dargestellt werden und wie weit diese Gedanken untereinander übereinstimmen". „Es wird uns hierbei deutlich, welche Gedanken die einfachsten sind, die zugleich mit sich selbst und mit der Erfahrung in umfassendster Weise in Übereinstimmung gebracht werden können" (E. u. J. 188). Dann aber wäre diese Überlegung lediglich eine Frage der „Klassifikation" und überhaupt kein „Experiment" und setzte überdies das physikalische Experiment voraus, das dadurch blos formuliert würde. Sämtliche Methoden und Beispiele, die Mach für Gedankenexperimente anführt, zeigen auch, daß es sich dabei nur um Interpretationen oder Folgerungen aus vorangegangenen physikalischen Experimenten handelt, oder um Fragestellungen zu neuen Experimenten. „Umstände, die für einen Erfolg als einflußlos erkannt sind, kann man in Gedanken beliebig variieren, ohne diesen Erfolg zu ändern". Die „kontinuierliche Variation der maßgebenden Umstände" „ist die Grundmethode des Gedankenexperimentes" (E. u. J. 189 ff.). Hier handelt es sich aber nur um die logischen Folgerungen aus dem Begriff der Abhängigkeit. Daß aber der Prozeß der „Idealisierung oder Abstraktion" ein Ergebnis der Erfahrung sein soll, ist schon oben besprochen worden. Sogar die Methode der Mathematik will Mach als Gedankenexperiment bezeichnen. Aber ganz abgesehen davon, daß die Mathematik keine Erfahrungswissenschaft ist, sind auch ihre „Konstruktionen" von den physikalischen Experimenten prinzipiell verschieden. Die mathematische Konstruktion ist Erfüllung einer Forderung; das Gesetz der Konstruktion das logisch Frühere. In der Physik soll aber das Gesetz der Abhängigkeit der variablen Umstände erst durch das Experiment gefunden werden. Der Begriff des „Gedankenexperiments" enthält also gerade die wesentlichen Merkmale des physikalischen Experiments nicht. Da er überhaupt unklar ist und kein charakteristisches Verfahren bezeichnet, kann er nicht als eine glückliche Erweiterung der „Methodenlehre" angesehen werden.

Voraussetzung für jedes Experiment ist aber, daß ein kausaler Zusammenhang zwischen dem willkürlich herbeigeführten Umstand

und dem zu untersuchenden Ergebnis besteht. Diese Voraussetzung des ursprünglichen Zusammenhanges ist notwendig, damit überhaupt ein Experiment ausgeführt werden kann. Sonst ist nie anzugeben, welche Umstände kombiniert werden müssen, um ein Ergebnis zu erzielen. Da Mach den Begriff der Kausalität aus seiner Erkenntnistheorie ausschaltet, kann er nicht angeben, in welcher Richtung Experimente ausgeführt werden sollen. Die Methoden des Experimentierens kann er daher nicht aus dem Begriff der „Erfahrungswissenschaft“ ableiten, was gerade die Aufgabe der Methodenlehre wäre. Sie können nach Machs Voraussetzungen nur subjektiv willkürliche Verfahren sein, die sich durch den „Erfolg“ erst rechtfertigen müssen. Die „Grundmethode des Experiments ist die Methode der Variation“. Ihre Voraussetzung ist, daß in unsern Erlebnissen einzelne leicht unterscheidbare Elemente existieren, die auch willkürlich hervorgerufen werden können. Mit der Ungiltigkeit dieser Voraussetzung fällt auch die Möglichkeit, diese Methode anzuwenden. Der Einwand, den Mach selbst erhebt, daß die Anzahl der Kombinationen der Variationen bei größerer Anzahl der Elemente eine praktisch nicht mehr zu bewältigende ist, kann nicht widerlegt werden. Wird aber eine engere Wahl durch frühere „rohe“ Erfahrung behauptet, so ist damit das Problem nur verschoben. Wie kommt diese zustande? Die ganze Methodik der Wissenschaft wird dadurch dem „Zufall“ überantwortet. Auch die Bemerkung, daß die „auffallendsten Zusammenhänge“ zuerst zu beobachten seien, schließt einen Zirkel ein, da die Abhängigkeit erst durch das Experiment erwiesen werden soll. Wenn ein Experiment überhaupt möglich sein soll, müssen zunächst die Grundbegriffe des betreffenden Wissenschaftsgebietes bekannt sein. Es muß vorher bestimmt sein, was sich ändern kann und wovon es überhaupt abhängig sein kann. Es muß etwas, das bei den Veränderungen konstant bleibt, vorausgesetzt werden, was die Möglichkeit eines Maßes der Veränderungen gibt. Der Begriff „Veränderung“ setzt aber die Kategorie der Relation und Kausalität voraus, also auch zwei Relationspunkte. Diese müssen empirisch bestimmt werden als gewisse Einheiten, deren Wahl wieder von der Einheit des Wissenschaftssystems abhängt. Die Abhängigkeiten müssen in „wesentliche“, durch die Grundprinzipien der Wissenschaft bedingte, und „außerwesentliche“, nur vermittelte geschieden werden. Eine wichtige Voraussetzung ist ferner, daß ein geschlossenes System von Vorgängen hergestellt wird, das von äußeren Einflüssen

unabhängig ist, oder, wenn dies nicht möglich ist, daß die äußeren Einflüsse ihrer Größe nach bestimmbar sind. Diese Bedingungen müssen erst erfüllt sein, damit die „technischen Hilfsmittel", die Mach als Methoden des Experimentes angibt, anwendbar sind. Die letzteren durch die Eigenart des beobachtenden Subjekts bedingten Hilfsmittel sind erst durch die im Wesen der „wissenschaftlich bestimmten Erfahrung" liegenden, objektiven Voraussetzungen anwendbar.

Die Methoden, durch die die einzelnen Forschungen jeder Wissenschaft zur Einheit zusammengefaßt werden, sind die synthetische und die analytische Methode. Die synthetische hält Mach für eine vollkommen unfruchtbare, und zwar hat er hier vor allem die Geometrie im Auge und tadelt, daß hier durch die synthetische Behandlung die Wege, auf denen die Sätze entdeckt wurden, nur verdunkelt werden (E. u. J. 263). Dieses ist Mach zuzugeben; aber der logische Weg der Begründung eines Satzes ist verschieden von dem historisch bei der Entdeckung eingeschlagenen. Zur Begründung der Sätze einer Wissenschaft, wodurch allein die „Einheit der Theorie" hergestellt wird, muß die synthetische Methode die wichtigsten Dienste leisten. Freilich darf sie dann nicht der „Aristotelischen Deduktion" folgen. Diese hat gerade in der Euklidischen Behandlung der Geometrie nur die innern Zusammenhänge der Sätze verdeckt. Aber die synthetische Methode besteht nicht nur in einer deduktiven Schlußweise, wodurch technisch wichtige Hilfskonstruktionen verbunden werden. Sie hebt vielmehr die Einheit der Begründung für jeden einzelnen Satz hervor, wodurch diese zum System zusammengeschlossen werden. Gerade diese höchste Aufgabe der Wissenschaft wird durch die synthetische Methode gelöst.

Die analytische Methode dagegen geht von einzelnen Sätzen aus und sucht, deren Bedingungen zu ermitteln. Sie führt entweder auf „alte Grundsätze", aus denen die Sätze abzuleiten sind oder auf ganz neue Grundsätze. Wenn wir aber Mach fragen, welches Recht wir haben, neue Grundsätze aufzustellen, die doch manches Willkürliche enthalten, kann er keine Antwort geben, weil er die rationalen Voraussetzungen der Methode nicht untersucht hat. Die wichtigste Anwendung der analytischen Methode ist die Induktion in der Naturwissenschaft. Daß die Induktion oft zu falschen Verallgemeinerungen führt, hat gerade Mach in vielen Fällen nachgewiesen. Nichtsdestoweniger hat er nicht nachzu-

weisen versucht, was überhaupt zu einer unvollständigen Induktion berechtigt, und was ihre Richtigkeit verbürgt. Die „Arbeit ganzer Generationen und Völker“ kann ebenso dem Irrtum verfallen, wie die Einzelner. Daß die Naturwissenschaft über die bloße Klassifikation hinausgeht, auch „die einzelnen Merkmale und deren Zusammenhänge“ aufzufinden hat, sieht Mach ein, ohne aber anzugeben, wie dies geschehen soll (E. u. J. 312). Wenn die Vergleichung als das „mächtigste innere Lebenselement der Wissenschaft“ (W. 397) zum Leitmotiv der Induktion gewählt wird, so ist dabei doch immer vorausgesetzt, daß man ein „Prinzip“, „wonach“ verglichen werden soll und „was“ verglichen werden soll, braucht. Dieses vermag Mach nicht anzugeben. Zu jeder Vergleichung ist vorausgesetzt, daß die Ähnlichkeiten der verschiedenen Gegenstände einen „rationalen“ Grund haben. Dieser ist ein allgemeiner Satz, der aus der Systematik der einzelnen Wissenschaft folgen muß. Er gilt dann als Hypothese, die in dem betreffenden Wissenschaftsgebiet die Einheit vervollständigt. Der Satz kann zwar empirisch falsch bestimmt sein, ist aber durch die Forderung der „Einheit“ gefordert. Zur Möglichkeit eines Induktionsschlusses gehört also als logische Voraussetzung die Annahme eines rationalen Grundes der Ähnlichkeit der Objekte. Nicht die einzelnen Objekte sind das logische prius, sondern das „Gemeinsame.“

Die Induktion führt zu Hypothesen. Der wichtigste Teil einer Methodenlehre muß die genaue und sichere Begründung der Theorie der Hypothesenbildung sein. Denn die richtige Hypothesenbildung ist für den Fortschritt der Einzelforschung wie die Prinzipienfragen eine der wichtigsten Aufgaben. Deshalb muß es als schwerer Mangel von Machs Methodenlehre gelten, wenn er das Wesen der Hypothese nicht aus der Forderung der Systembildung der Wissenschaft, sondern aus dem „natürlichen, instinktiven Denken“ (E. u. J. 232 f.) ableitet. Die wissenschaftliche Hypothese wird dadurch mit der naiven subjektiven Vermutung auf eine Stufe gestellt. „Eine vorläufige, versuchweise Annahme zum Zweck des leichteren Verständnisses von Tatsachen, welche aber dem tatsächlichen Nachweis sich noch entzieht, nennen wir eine Hypothese.“ (E. u. J. 235). Mach unterscheidet streng zwischen den analytischen Ergebnissen der Beobachtung und den hypothetischen Vermutungen. „Außer den Elementen, welche zur Darstellung der Tatsachen, aus der eine Hypothese geschöpft ist, unerläßlich sind, enthält dieselbe immer, oder doch gewöhnlich, noch andere,

die zu dieser Darstellung nicht notwendig sind.“ „Diese über die Notwendigkeit hinausgehenden akzessorischen Elemente sind es, welche in der Wechselwirkung von Denken und Erfahrung von der Umwandlung ergriffen werden. Dieselben werden allmählich ausgeschieden und durch notwendige Elemente ersetzt“ (E. u. J. 245). „Die Hypothese führt also in ihrer selbstzerstörenden Funktion endlich zum begrifflichen Ausdruck der Tatsache.“ (E. u. J. 248). Daß Mach bei den Hypothesen zwischen den „bildlichen Hilfsvorstellungen“ und den „notwendigen“ Vorstellungen unterscheidet, ist von großer Wichtigkeit. Nur sind diese „notwendigen“ Teile der Hypothesen nie in den Einzelerfahrungen schon enthalten und durch Analyse herauszuziehen. Jeder allgemeine Satz geht über die Beobachtung hinaus. Jeder gilt hypothetisch und bleibt trotz aller Nachprüfung durch die Erfahrung seinem Wesen nach hypothetisch. Denn um seine Geltung zu beweisen, sind wieder neue Hypothesen notwendig, die wieder ihrerseits an den Einzeltatsachen geprüft werden müssen. Dieser Prozeß aber ist ein unendlicher, nie vollendbarer. Der Idealzustand einer rein begrifflichen Darstellung der Tatsachen, den Mach sich erträumt, ist also eine Fiktion, die das Wesen der Erfahrung vollständig verkennt. Die richtige Hypothesenbildung ist also, wie auch Mach zugiebt, eine Bedingung des Fortschrittes der Wissenschaft. Eine Methode zur Hypothesenbildung hat er aber nur ganz unbestimmt angedeutet. Von einer Tatsache, die unter beschränkten Umständen beobachtet ist, wird in der Hypothese behauptet, daß ihr dieselben Eigenschaften auch unter allgemeinen Umständen zukommen. Was unter gewißen Umständen gilt, nimmt man an, wird unter „ähnlichen“ auch gelten (E. u. J. 243). Daß dies Verfahren wissenschaftlich keine Berechtigung hat, muß Mach selbst zugeben. Denn damit ist es dem Zufall überlassen, ob wir die richtigen „Ähnlichkeiten“ ausgewählt haben. Die Hypothese soll aber die Naturwissenschaft nicht unsicherer machen, sondern gerade ihre Begründung sicherer und vollständiger gestalten. Jeder Hypothese muß eine „Forderung“ vorhergehen, einen Vorgang zu „erklären“, d. h. ihn eindeutig zu bestimmen. Sein Zusammenhang mit andern Vorgängen kann aber nicht einfach auf Grund der Ähnlichkeit angenommen werden, sondern diese Ähnlichkeit muß eine innerlich begründete sein, sie muß durch den systematischen Zusammenhang der Wissenschaft begründet sein. Vor allem muß genau entschieden werden, welche

Elemente notwendig sind, eine Erscheinung zu begründen. Sonst werden überflüssige Bilder in die Hypothesen aufgenommen, was Mach schon bekämpft hat. Die Forderungen, daß die Hypothesen möglichst einfach, möglichst vieles erklärend sein sollen, daß sie auf alle Tatsachen eines Gebietes anwendbar und nicht durch viele Hülfshypothesen gestützt werden sollen, folgen nicht aus der „Ökonomie der Wissenschaft." Dann wären sie unberechtigt. Sie sind Grundforderungen der wissenschaftlichen Systembildung überhaupt. Die Frage nach Ökonomie darf erst bei der Auswahl zwischen zwei Hypothesen entscheiden, die diesen Forderungen der Systematik in gleichem Maße genügen. Das logische Prius jeder Hypothesenbildung ist der rationale Begründungszusammenhang, durch den die Einzeltatsachen überhaupt erst zu einem Gebiet zusammengeschlossen werden können.

Die Unbestimmtheit von Machs Methodenlehre hat aber den schwerwiegendsten Einfluß auf seine eigenen Untersuchungen in der Erkenntnistheorie ausgeübt. Denn in diesen hat er die analytische Methode der Naturwissenschaft ohne Kritik angewandt. „So richtete ich meine Aufmerksamkeit auf Einzelerscheinungen; Anpassung der Gedanken an die Tatsachen, . . . Denkökonomie, Vergleichung, Gedankenexperiment, Beständigkeit und Kontinuität des Denkens usw." „Hierbei mußte die Wissenschaft als biologische, organische Erscheinung betrachtet werden, wobei denn auch das logische Denken als idealer Grenzfall angesehen wurde." (M. 537). Die Berechtigung dieser Methoden hat Mach nicht untersucht. Diese setzt er voraus. Er hat die Begriffe der Einzelwissenschaften kritiklos in seine Erkenntnistheorie aufgenommen. Er hat wohl eine Menge wichtiger Einzeluntersuchungen angestellt. In erkenntnispsychologischer Hinsicht zeigen seine Resultate oft ein bei der Unklarheit der Prinzipien erstaunlich sicheres intuitives Erfassen des Richtigen. So große Achtung man vor den physiologischen und physikalischen Arbeiten dieses Mannes haben muß, seine Erkenntnistheorie muß als verfehlt betrachtet werden. Durch die analytische Untersuchung des Einzelnen kann niemals die „Synthesis", niemals die „Einheit der Wissenschaft" ihrem Wesen nach erfaßt, und ihre Berechtigung erwiesen werden. Der einzig mögliche Ausgangspunkt für die Erkenntnistheorie ist die „Synthese". Die „Einheit der Wissenschaft", die durch die „Einheit der Synthesis in der Denkfunktion" begründet wird, muß als logische Voraussetzung jeder Wissenschaft an die Spitze gestellt

werden. Die Fragestellung der Erkenntnistheorie muss lauten: „Wie ist diese Einheit möglich?“ Nur durch diese Untersuchung kann die Objektivität und Allgemeingiltigkeit der Grundsätze und die Berechtigung der „Methoden“ nachgewiesen werden, indem sie als Voraussetzungen einer Wissenschaft aufgedeckt werden. Fragen wir also zum Schluß, ob Mach die Aufgabe, die er sich gestellt hat, nämlich einen einheitlichen Gesichtspunkt für die Betrachtung der verschiedenen Naturwissenschaften zu gewinnen, gelöst hat, so muß dies verneint werden. Er hat freilich „Analogieen“ in der Systembildung der verschiedenen Gebiete angegeben.[1] Aber den erkenntnistheoretischen Grund dieser Analogieen kann er nicht angeben. Daher kann er auch kein Prinzip aufstellen, wonach die Berechtigung dieser Analogieen geprüft werden kann. Dies aber ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie.

1) Vergl. P. V. 280. W. 402. M. 542.

Litteraturangabe.

Von den Schriften Machs kommen in Betracht:[1])

1. „Erkenntnis und Irrtum." Skizzen zur Psychologie der Forschung. 1. Auflage. Leipzig 1905. 2. Aufl. 1906. (Abgekürzt als: **E. u. J.**)
2. „Beiträge zur Analyse der Empfindungen." Jena 1886. „Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen". (2. Aufl. der „Beiträge".) Jena 1900. 5. Aufl. 1906. (Abgekürzt: **A. d. E.**)
3. „Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt." 1. Aufl. Leipzig 1883; 6. Aufl. 1908. (Abgekürzt: **M.**)
4. „Die Prinzipien der Wärmelehre historisch-kritisch entwickelt." 1. Auflage, Leipzig 1896. 2. Aufl. 1900. (Abgekürzt: **W.**)[1])
5. „Populärwissenschaftliche Vorlesungen." 1. Aufl. Leipzig. 1906. 4. Aufl. 1910. (Abgekürzt: **P. V.**)
6. „Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit." Prag. 1872.
7. „Grundlinien von der Lehre der Bewegungsempfindungen." Leipzig. 1875.

Von den Schriften über Mach sind zu erwähnen:

1. Hönigswald, „Zur Kritik der Mach'schen Philosophie." Eine erkenntnistheoretische Studie. Berlin 1903.
2. Hönigswald, „Empiristischer und kritischer Idealismus." Zur Philosophie Machs. Beilage zur „Allgemeinen Zeitung." München. 5. Sept. 1903.
3. Hell, „Ernst Mach's Philosophie." Eine erkenntniskritische Studie über Wirklichkeit und Wert. Stuttgart. 1907.

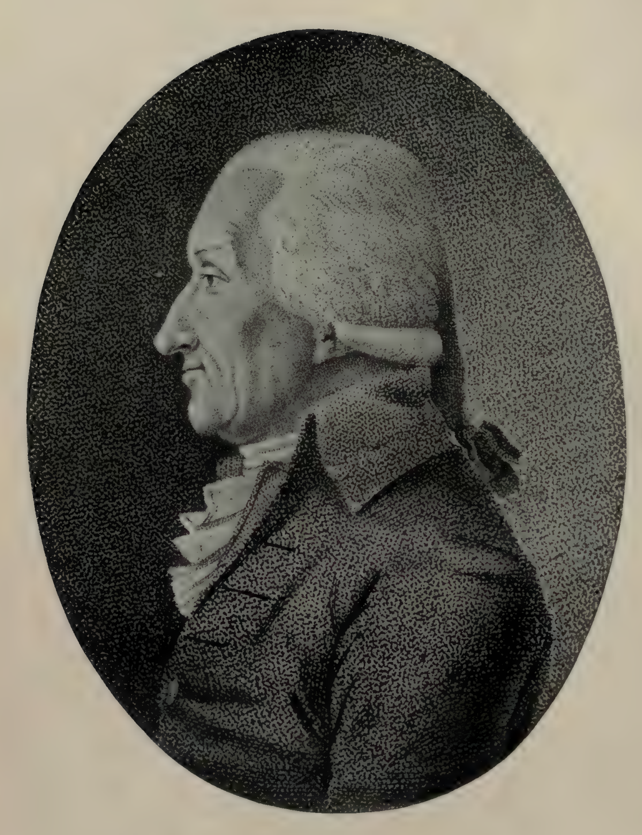
---

1) Die Zitate beziehen sich auf die letzten Auflagen, die der „Wärmelehre" jedoch auf die 1. Anflage.

4. Lucka, „Das Erkenntnisproblem und Machs Analyse der Empfindungen.“ Kantstudien VIII 1903.
5. J. Baumann, „Wo steckt der Fehler oder die Einseitigkeit in Machs philosophischen Ansichten?“ Archiv für syst. Philos. VII 1901. S. 260.
6. Baumann, „Über Ernst Machs philosophische Ansichten.“ Archiv für syst. Philos. IV 1898 u. V. 1899.
7. Reinhold Schultz, „Die Mach'sche Erkenntnistheorie.“ Berlin 1907. Dissert. Dieselbe Schrift ist auch unter dem Pseudonym erschienen: Reinhold, „Machs Erkenntnistheorie.“ Leipzig-Greifswald 1910.
8. Musil, „Beitrag zur Beurteilung der Lehre Machs“. Berlin 1908. Dissert.
9. Kleinpeter, „Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntnis der Gegenwart (Mach, Hertz, Stallo, Clifford).“ Kantstudien VIII. 1903.
10. Kleinpeter, „Über Ernst Machs und Hertz' prinzipielle Auffassung der Physik.“ Arch. für syst. Philos. V. 1892 u. VI 1893.
11. Natorp, „Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kritizismus.“ Arch. für syst. Philos. V. 1892.
12. Kleinpeter, „Zur Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart unter Zugrundlegung der Anschauungen von Mach, Stallo, Clifford, Kirchhoff, Hertz, Pearson, Ostwald.“ Leipzig 1905.
13. Cesca, „L'Idealismo del Mach et l'Egernismo del Ostwald. Riv. di Filos. et Fience affini V 1903.
14. Th. Beer, „Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers.“ Ein nichtkritisches Referat über Machs Analyse der Empfindungen. Dresden 1903.
15. Petzold, „Maxima und Minima und Ökonomie.“ Viertelj. Schr. für wiss. Philos. XIV. 1890 Über Mach: IV. S. 418 — 431.
16. Hickson, „Der Kausalbegriff der neueren Philosophie von Hume bis Robert Mayer.“ Viertelj. Schr. f. wiss. Philos. XXIV. 1900. Über Mach: Seite 470—482.
17. H. Grünbaum, „Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen.“ Arch. f. syst. Philos. V. 1899. Über Mach: S. 392—409.
18. Streintz, „Physikalische Grundlagen der Mechanik.“ Leipzig 1883.
19. L. Nelson, „Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich?“ Göttingen 1908.

20. R. Willy, „Die Krisis der Psychologie.“ Leipzig 1899. (Über Mach: Seite 131—165).
21. Kleinpeter, „Über Volkmann's Postulate, Hypothesen und Naturgesetze und deren Beziehung zur phänomenologischen Naturauffassung im Sinne Mach's.“ In Ostwald's Annalen der Naturphilosophie.





Joh: Nicolaus Tetens

Königl: Dänischer Conferenz-
Rath Mitglied der Societät der
Wissenschaften zu Copenhagen

gebohren d. 16 September 1736.

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 24.

Johann Nicolaus Tetens

nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant.

Unter Benützung bisher unbekannt gebliebener Quellen.

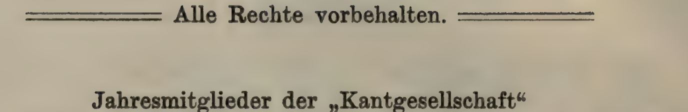
Von

Dr. Wilhelm Uebele
Professor.

Mit einem Bildnis von Tetens.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1911.



Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
(Geschäftsführer: Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S.)
durch den stellv. Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48,
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Diese Abhandlung ist eine Promotionsschrift der philosophischen Fakultät Tübingen (Referent Professor Dr. Heinrich Maier). Nur die Seiten 1—68 sind als Tübinger Dissertation gedruckt.

Inhalt.

Einleitung pag. 1—4.

Neuere Urteile über Tetens' historische Bedeutung (Beneke, Ed. Erdmann, Dessoir, B. Erdmann, J. B. Meyer) pag. 1—2, besonders über sein Verhältnis zu Kant (F. Günther, Riehl, K. Stumpf, Ziegler, Brenke) pag. 2—3, zu Hume, Locke, Leibniz (Störring, Ed. Zeller) pag. 3. Fixierung der Aufgabe pag. 3—4.

I. Kap. Übersicht über Leben und Wirken 5—25.

1. Geburt und Bildungslauf 5—6.
2. Tätigkeit in Rostock und Bützow 6—18: Schriftenverzeichnis bei Kordes 7 f. Außerphilosophisches (Mathematik, Physik, Meteorologie, Heimatkunde, Pädagogium, Aufklärung) 8—10. Recensionen und Kontroversen 10 f. Die philosophischen Schriften bis 1777 nach ihrer Genesis 11—18.
3. Wirken in Kiel 18—22: Beziehungen zu Cramer 19 f.: philosophisch-theologische Aufsätze in dessen Zeitschrift. Sonstige Tätigkeit: Mathematik (Deichbau, Rentenberechnung), Physik, Zeitfragen, Lehrberuf 20—22.
4. Praktische Laufbahn in Kopenhagen 22—24: Akademie 22 f. Studien (Laplace) und letzte Schriften 23. Charakter 23 f.
5. Zusammenfassung, besonders Vergleich mit Kant (Beobachter u. Denker) 24 f.

II. Kap. Die früheren philosophischen Arbeiten 26—68.

1. Die überkommene Lage 26—36: Allgemeines 26 f., Baumgarten 27, Eschenbach 27—31, Reimarus 31—33, Crusius 33—36.
2. Die Disputationen 36 f.
3. Die metaphysischen Schriften 37—53.
   a) Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik so wenige ausgemachte Wahrheiten sind, 1760: 37—48. α) Darstellung: 1. Ursache zu wenig entwickelte Begriffe 39 f; 2. U. zu wenig fixierte wissenschaftliche Sprache 40 f.; 3. U. zu wenig apriorische Untersuchungen über Möglichkeit der Begriffe 41 f.; 4. U. zu wenig Erfahrungen 41—43; 5. und 6. U. Grenzüberschreitung und Vorurteile 43. β) Besprechung: mathematische Methode 44 f., 1. U. 45—47: Ziel Lockes und Leibnizens gleichgesetzt, Zweiteilung des Analysisresultats, Tafel der Grundbegriffe. 4.—6. U. 47 f.
   b) Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Daseins Gottes, 1761: 48—53. α) Darstellung: Einteilung der seitherigen Beweise und T.' eigener Beweis 49—51. β) Besprechung: Kritik von T., Verhältnis zu Hume, zu Kants „Beweisgrund" 51—53.

4. Die psychologischen Aufsätze 53--61.
a) Gedanken von dem Einfluß des Klimas auf die Denkungsart der Menschen, 1759: 53 f. Mittelweg zwischen Überschätzung und Leugnung dieses Einflusses, Methode dabei das Verfahren der Mathematiker.
b) Schreiben an Pastor Volquarts über die Frage: Ob die Verschiedenheit der Erkenntnisfähigkeiten und Neigungen der Menschen in einer angeborenen Verschiedenheit oder in den äußerlichen Umständen seinen Grund habe, 1761; und: Von der Verschiedenheit der Menschen nach ihren Hauptneigungen, 1762: 54—58. Äußere Ursachen (Helvetius) und angeborene Verschiedenheit wirken zusammen; Kritik der 4 Temperamente; Schema der Seelenfähigkeiten, speziell der Neigungen unter Anregungen Sulzers.
c) Über den Ursprung der Ehrbegierde, 1766: 58 f. Plan eines Werks „über die Grundtriebe“, 3. Anlauf zur Fixierung der Grundfähigkeiten unter Aufhebung der Parallelität von theoretisch und praktisch; Verhältnis der 4 Menschenklassen zur Ehrliebe.
d) Über die Rangordnung der Wissenschaften, 1765: 60 f. Nutzen jeder Wissenschaft für die Glückseligkeit; 4 Rangstufen.
5. Die sprachphilosophischen Arbeiten 61—67.
a) Die 2 Artikel: Über die Grundsätze und den Nutzen der Etymologie, 1765; Über den Nutzen der Etymologie, 1766: 62.
b) Über den Ursprung der Sprachen und Schrift, 1772: 62—67. Anlaß 62 f. Verhältnis tierischer und menschlicher Intelligenz 63 f. 2 Sätze über Verhältnis von Verstand und Sinnlichkeit 64 f. Entstehung der T'.schen Verhältnislehre 65 f.
6. Die Recensionen: 67 f. Humesche Abhandlungen, Mendelssohn, Reinhard.

III. Kap. Der Höhepunkt: Die „philosophischen Versuche“ in ihrer Vollzahl 69—156.

1. Der für sich veröffentlichte Versuch „Über die allgemeine spekulativische Philosophie, 1775: 69—111.
a) Darstellung: Vorstufe der gemeine Menschenverstand 71—74. Notwendigkeit und Möglichkeit der Spekulation 74—78. Realisieren der Grundsätze 78—81 (psychologisch 78; metaphysisch 80) und Grundbegriffe 81—88 (speziell des Causalbegriffs 83—85; des Raumbegriffs 85—88). Realisieren als Achten auf die Empfindungsgattung 88—90. Realisieren als Bestimmen 90. Zusammenfassung des Verhältnisses von spekulativer und beobachtender Philosophie: Vervollkommnung 90 f. und Evidenz 91—94 der Metaphysik (Mathematik und Philosophie 91; die Gegenwart gehört der Analyse, die Zukunft wieder mehr der Synthese; die Engländer treiben bewußt erstere, die Deutschen, bes. Leibniz treffen instinktiv den richtigen Inhalt).
b) Besprechung: Verhältnis zur englischen Philosophie betreffs Ziel 94 f. (Vergleich mit Hauptwerk) und Methode 95 f.; psychologische Methode in 3fachem Sinn: der immanenten Wahrheit, der Genesisfrage, der Erklärung aus Naturgesetzlichkeit; Verhältnis zur deutschen Philosophie 99, speziell zu Leibniz (Lockestudium, Versöhnlichkeit) und Wolff (mathematische Methode, Ontologie, Gründlichkeit, Systematik, Satz

v. Grund) 99 f., zu Lambert (Grundlehre, transcendent, Form, kein Realisieren) 100—102, Kants Preisschrift (Mathematik und Philosophie, Analyse und Synthese) 102 f. und Kants Dissertation (a. sie war Anlaß der Schrift 103; b. Kants Grundgedanke und T.' Realisieren betreffs der Begriffsklassen materiell-immateriell u. betreffs der transcendenten Begriffe 103—109; c. Raumtheorie 109 f.; d. die Unterscheidung abstrahentes, nicht abstracti 110). Synthese von englisch und deutsch angeblich und faktisch 111.

2. Überblick über das Hauptwerk „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung", 1777: 111—156.

a) Allgemeines: Methode (diejenige Lockes und der Physiker, opp. die metaphysische; Beobachtung und Spekulation) 111, Plan (psychologisch) 112, Seelenvermögen (am besten Vierzahl; das Gefühl: Verhältnis zu Kant) 113—115, Freiheit (Versöhnung von Determinismus und Indeterminismus) 115, Ethisches (Wille und Neigung) und Anthropologisches (Entwicklungsfaktoren, Fortschritt der Menschheit, Glück und Vollkommenheit, Unsterblichkeit) 115—117.

b) Erkenntnislehre 117—150:

α) Elementaraktionen 117—129: Empfinden (zuerst drei, dann noch weitere Merkmale) 117 f.; Vorstellen (Spuren und Zeichen; ursprüngliche Vorstellungen: Empfindungsvorst., ruhende Vorst. und Wiedervorst., und abgeleitete: fingierte; Ideenassociation) 118—120; Wahrnehmen (Denkakt = Unterscheiden; Vorarbeit des Empfindens und Vorstellens = Schaffen bildlicher Klarheit; unbewußte Vorstellungen; Aktivität) 120—122; Denken (Verhältnisse setzen 122—124; Form 124; Verhältnisgefühl 124 f.; spezielle Verhältnisse Ähnlichkeit 125, raumzeitliche 125 f., kausale 126—129 — Debatte Störring-Riehl 126 f.) 122—129.

β) Ergebnisse ihres Zusammenwirkens 129—148:

1. Ursprung unserer Kenntnisse von der objektivischen Existenz der Dinge 129—135 (Scheidung von inner und äußer in unseren Empfindungen 130; Entstehung des Objektbegriffs 131—133; die 3 Empfindungshaufen, von denen er genommen 133; zeitliche Reihenfolge der Entstehung 134; Grundregel der subjektiven oder objektiven Ansetzung 134, Beurteilung 134 f.).

2. Sinnliche und vernünftige Erkenntnis 135—148. a. Die vernünftige hat das Merkmal allgemein: streng a. opp. induktiv a. 137 f.; das Merkmal notwendig 138—146, α. subjektiv notwendig 138—143: psychologisch und logisch, formal und material, absolut und bedingt, natürlich und gewohnheitsmäßig notwendig. β. objektiv notwendig 144—146: objektiv wahr 144 f. und objektiv notwendig 145 f. — b. Beziehung von sinnlicher und vernünftiger Erkenntnis 146—148: Behandlung der Widersprüche von Vernunft und Verstand, Vernunft mit selbst, Verstand mit sich selbst.

γ) Psychologische Hauptfrage 148—150: seelisches Grundprincip. Steigerung der Spontaneität durch Empfinden, Vorstellen, Denken, Handeln hindurch. Perfektibilität. Charakter der Menschheit.

c) Verhältnis zu Hume 150 f., Leibniz 151 f., Locke 151 f., Kants Dissertation 152—156 (Naturgesetz 152; subjektiv-objektiv 155; Verhältnisse 155).

IV. Kap. Die späteren philosophischen Veröffentlichungen 157—179.

1. Über die Realität unseres Begriffs von der Gottheit 157—164.
   1. Aufsatz 1778: 157—162: Gedankengang 158. Relationstheorie 159. Höchste Begriffe Etwas und Nichts 160. „Läutern“ der Begriffe 161. — 2. Aufsatz 1783: 162—164: Allgemeiner Inhalt 162 f. Kausalität, Raum 163 f.
   2. Von der Abhängigkeit des Endlichen von dem Unendlichen, 1783: 164—169. Inhalt des Dialogs 164—166. Verhältnis zur Kritik d. r. V. 166—169 (Mathematik und Philosophie, metaphysische Verwendung des Satzes vom Grunde, Erfahrung).
   3. Recensionen 169—176.
      Speziell Eberhard 170—173; jüngerer Reimarus 173—175 (reine Mathematik und reine Vernunft, Glaubensstandpunkt, immanenter Begriff von Substanz und Kausalität bei Kant, Abweisung der Metaphysik); Versuch über Gott, die Welt und die menschliche Seele 175 f. (nicht blos Glauben, sondern Wissen).
   4. Zusammenfassung des späteren Standpunkts 176—179.

V. Kap. Die Aufnahme von Tetens durch die Zeitgenossen 180—210.

1. Vor Erscheinen von Kants Kritik d. r. V. 180—184.
   Speziell durch Lossius 180 f. (Differenz zwischen ihm und T. ein Missverständnis, Grundsätze auch Fakta, Selbsttätigkeit als Grundprinzip); durch Feder 181—184 (Ideenassociation, Kausalität, Grundsätze auch Erfahrungssache z. B. Nichts ohne Ursache, objektive Wahrheit, Schlußurteil).
2. Aufnahme durch Kant 184—198.
   a) Direkte Äußerungen 184—187: an Herz 1778, die Reflexionen Nr. 230 und 231, an Herz 1781, an Garve und Mendelssohn 1783. b) Indirekte Bezugnahme 188—198: befaßt T. unter den Typus Locke 188—191, Aristoteles 191, Crusius (Präformation) 191; Vorrede und Einleitung zu 1. Aufl. u. a. 192; Brenkes Analogon zu transz. Einheit des Bewußtseins bei T. 193 f.; die Einbildungskraft bei der Wahrnehmung 194; Synthesis nnd Verhältnis 195; innerer Sinn und Apperception 195 f.; synthetisch 197; Mathematik und Philosophie 197; Gesamturteil Kants 197 f.
3. Versuche der Verbindung von Kant und Tetens 198—209.
   a) Platner 198—202: dessen Entwicklung 198; Urteile über T. 199; ausdrücklicher Bezug auf T. in der Lehre von Verhältnis, Kausalität, Urteil, Reproduktion 199 f.; ungenannter Bezug auf T. bei Aktivität, Kategorien, Grundstellung etc. 200—202.
   b) Neeb 202—206: Interesse für T. 202; Bewußtseinssatz 202, Spontan und receptiv zusammen 203, Phänomenalität 204, Kausalität 204, Urteil 205, Auffassung Kants 205 f.

c) Fries 206—209: Reinhold, Fries, Platner 206 f.; 3 Punkte der psychologischen Strömung bei Fries: unmittelbare und reflektierte Erkenntnis, anthropologische Methode, Subjektivität; daneben die onotologische Richtung bei ihm 207—209.

4. Ergebnis der Aufnahme durch die Zeitgenossen 209 f.

Schluß 211—238.

I. Tetens 211—228.

1. Philosophische Eigenart: T. nicht produktiv und nicht systematisch, aber mit Sinn für die Wirklichkeit ausgestattet; Art seines Eklekticismus 211
2. Geschichtliche Position: 211 f.
3. Bedeutung seiner psychologischen Bestrebungen: a. in der innerpsychologischen Arbeit 212—214, b. in der Verwendung für die Metaphysik, speziell die Ontologie: α. Ontologische Principien analog logischen, mathematischen, psysikalischen 215 f., ihre Allgemeinheit 216, Notwendigkeit 217, Zahl 218, formaler Charakter 219, Beziehung auf Wirklichkeit 219—222. Die Erkenntnisgrenze 222. Kritik der Prinzipienlehre 223 f. β. Doppelte Betätigung der Psychologie: für Erkennen und für objektive Giltigkeit der Prinzipien 224—228.

II. Gegenüberstellung Kants 228—238.

Sichtlichste Veränderungen 228, dieselben auf richtiges Maß reduciert in der Ontologie (logische, mathematische, physikalische Analogie 229, Inhaltlichkeit 229, Raum und Zeit als Anschauungsformen 230, Apriori und Erfahrung 230, metaphysische Deduktion 230, Ort der Erkenntnis der Prinzipien 231, ihre Beziehung auf die Wirklichkeit 231—233), sowie in der Methode 233—238. T. als Vorläufer, Doppelgänger, Irrgänger, Gegner, Freund 228.

Das diesem Bande beigegebene Bildnis von Tetens stammt aus Nicolai's Allgemeiner Deutscher Bibliothek.

Einleitung.

Die Erinnerung an Johann Nicolaus Tetens, den „deutschen Locke", wie ihn die Zeitgenossen genannt hatten,[1] wurde wieder ausgegraben durch die psychologische Richtung. Beneke in seinen „Psychologischen Skizzen" von 1825[2] sprach von dem „über die Kantische Reform leider zu früh vergessenen, an Schärfe des Denkens Kant gewiß nicht nachstehenden, und in Betreff der Fortführung der Humeschen Untersuchungen . . . auf einem weit richtigeren Wege wandelnden Tetens". Es sei sehr zu bedauern, daß die — freilich in einem sehr gedehnten und unbehülflichen Stile geschriebenen — Werke dieses scharfsinnigen Philosophen beinahe gänzlich unbeachtet geblieben seien. Da er in der Geschichte der Philosophie kaum flüchtig erwähnt zu werden pflege, habe er ihn erst sehr spät kennen gelernt und sei zuweilen durch die genaue Übereinstimmung seiner Sätze mit den von ihm selbst aufgefundenen überrascht worden.

Ed. Erdmann behauptete, für die empirische Psychologie möchte T. mehr geleistet haben als irgend einer vor oder nach ihm;[3] dabei versucht er den Nachweis, daß Kant hinsichtlich seiner Psychologie ganz an T. gebunden gewesen sei, besonders in dem Punkt der Seelenvermögen, mit Bezug auf die bekannte Hamannsche Notiz,[4] T. liege Kant immer vor Augen.

Den ersten Teil der Erdmannschen Behauptung hat Max Dessoir wieder aufgenommen, der in dem Jahre 1777, hauptsächlich deshalb, weil es das Erscheinungsjahr des T.schen Hauptwerks ist, den Höhepunkt der psychologischen Entwicklung jenes Zeitalters erblickt.[5] Er charakterisiert T. als „objektiven Ana-

1) Rosenkranz, Kants Werke XII, S. 65.

2) II, 601 f.

3) Gesch. d. neueren Phil. 1842, II, 2, S. 495.

4) Brief an Herder vom 17. Mai 1779.

5) Gesch. der neueren deutsch. Psychologie 1902, I², S. 114. 355.

lytiker", d. h. als einen Forscher, der außer der Selbstbeobachtung auch das von anderen gefundene Material benützt. Der zweite Teil der Erdmannschen Behauptung, betr. Abhängigkeit Kants von T. in der Psychologie, ist limitiert worden; doch hält noch B. Erdmann sie beim inneren Sinn aufrecht,[1]) während J. B. Meyer bei den Seelenvermögen diesen Einfluß bedeutend zurückstellt.[2])

Aber auch Benekes Urteil über die allgemeine philosophische Tätigkeit von T., die Gleichstellung mit, womöglich noch Bevorzugung vor Kant, hat Nachfolger gehabt. Selbstverständlich findet sich auch der entgegengesetzte Standpunkt, namentlich im Kantischen Lager, das über T. die verwerfenden Worte des Meisters in verstärkter Tonart wiederholt.

Neuerdings ist man maßvoller geworden, sucht T. in seiner geschichtlichen Bedingtheit, ebenso wie Kant zu begreifen und beide dann vergleichend gegen einander zu stellen. Dabei wurde T. gern geschildert als Vorläufer des Kritizismus. Er war „eine der Persönlichkeiten, wie sie in Zeiten, in denen geistige Umwälzungen sich vorbereiten, häufig aufzutauchen pflegen: ein Moses im Reiche der Wissenschaft, als Führer durch Irrtum und Mühsal, der aus dem Dunkel metaphysischer Befangenheit den Weg zum Lichte kritischer Freiheit wies und doch an den Toren eines neuen wissenschaftlichen Lebens sein Führeramt einem anderen überlassen mußte, der Größte, aber auch der Bescheidenste und vielleicht deshalb bis in unsere Zeit der Verkannteste unter den Psychologen der vorkritischen Periode".[3]) Riehl spricht von den „den kritischen verwandten Bestrebungen bei Lambert und Tetens" und sagt, wenn man die Kr. d. r. V. unter dem psychologistischen Gesichtswinkel lese, dazu veranlaßt etwa durch die Überschriften in derselben, so wäre T. „der eigentliche und wahre Vorgänger, ja zum Teile selbst Doppelgänger Kants auf deutschem Boden".[4]) Freilich vom richtigen Verständnis Kants aus erscheine der Weg von T. als ein Irrweg; man kann an T. Werk sehen,

---

1) Kants Kritizismus 1878, S. 51, 214 f.; auch Vaihinger Kommentar zu Kants Kr. d. r. V. II, 128.

2) Kants Psychologie S. 58 ff.

3) Felix Günther, Die Wissenschaft vom Menschen, in Lamprechts Geschichtl. Untersuchungen 5. Band, 1. Heft, S. 82.

4) Kritizismus I², S. 233.

„wie weit man durch rein psychologische Untersuchungen in der Lösung erkenntnistheoretischer Fragen gelangen kann, und wo die Grenzen sind, an denen jede nur psychologische Forschung mit ihrer Lösung jener Probleme anstoßen muß“.[1]) Karl Stumpf[2]) kommt zu einer gewissen Einschränkung des Lobs, das dem Psychologen T. besonders von Nichtpsychologen, Erkenntnistheoretikern gespendet zu werden pflege; T. habe öfters die psychologische Analyse zu weit treiben wollen. Dem Erkenntnistheoretiker T., speziell dessen Verhältnislehre, zollt er Anerkennung; nur in der Notwendigkeit bekunde er eine Neigung zum Psychologismus, zur Verwechslung von Notwendigkeit und Nötigung. Er rechnet ihn aber als „Vorläufer“ Kants nicht nur zusammen mit Lambert im Formbegriff, sondern darin, daß er zu den apriorischen Erkenntnissen auch synthetische Sätze ziehe.

Hatte der Versuch von O. Ziegler, T. und Kant in Beziehung zu setzen, gelitten unter Hineintragen der Kantischen Begriffe in T., so kamen zwei neuere Arbeiten dem Bedürfnis einer „genauen Feststellung der erkenntnistheoretischen Position“[3]) wieder besser entgegen, die von M. Brenke[4]) und von G. Störring.[5]) Aber auch ersterer hält sich nicht ganz frei von allzu unmittelbarer Parallelisierung mit Kant, während Störrings verdienstvolle Arbeit den Einfluß Humes überschätzen dürfte, wenn sie T.' Eigenart charakterisiert als Synthese von Hume und Leibniz. Vorher (z. B. von Ed. Zeller) war diese Eigenart, soweit nicht einseitige Schlagworte, wie „Sensualist“, „Empiriker“ u. ä. zur Verwendung kamen, als „Mittelstellung zwischen Locke und Leibniz“ gefaßt worden.

Alle die genannten und die noch zu nennenden Arbeiten über T. verwenden blos dessen Hauptwerk. Soll aber die Doppelaufgabe, die ich mir gesetzt habe, richtig gelöst werden, einmal die historische Stellung von T. im allgemeinen, sodann besonders

---

1) ibid. S. 235.

2) Abh. der phil. histor. Klasse der Bayr. Akad. d. Wiss. 19. Band 1892, S. 516. Von ihm war wohl W. Schlegtendal zu seiner Diss. über J. N. T. Erkenntnistheorie, Halle 1885, angeregt.

3) Elsenhans bei Besprechung der beiden Schriften im XXI. Band des „Archivs für Philos.“ 1907, S. 115.

4) J. N. T. Erkenntnistheorie vom Standpunkt des Kritizismus, Diss. Rostock 1901.

5) Die Erkenntnistheorie von T., Leipzig 1901.

sein Verhältnis zu Kant objektiv getreu zu fixieren, so ist auf Grund des gesamten von T. hinterlassenen schriftlichen Materials ein Bild der philosophischen Entwicklung des Mannes zu gewinnen, wie es in diesem Heft versucht wird. Infolgedessen ist das schon viel behandelte Hauptwerk nicht in der Ausführlichkeit, die ihm zukäme, sondern nur in einem über Inhalt und strittige Punkte orientierenden Überblick behandelt, anderes, weil zum erstenmal beigezogen und oft schwer erhältlich, breiter berücksichtigt.

I. Kapitel.

Übersicht über Leben und Wirken.

T. Leben scheint in eine Mannigfaltigkeit zusammenhangloser Betätigungen zu zerflattern. Bei näherem Zusehen heben sich doch etliche Grundlinien deutlich hervor und zwar nicht als Parallelen, sondern mit einer Neigung zu einem gemeinsamen Schnittpunkt.

In den Personaldaten herrscht Verwirrung. Nach Mitteilung des Pfarramts Tetenbüll in Schleswig verzeichnet das dortige Taufregister für September 1736 die Geburt eines Sohnes Jan Claßen von einem Vater Jakob Tetens. Ähnlich berichtet Kordes[1]) und die Unterschrift unter dem auch von uns reproduzierten Bildnis von T. in Nicolais Neuer allg. deutsch. Bibliothek,[2]) T. sei am 16. September 1736 geboren, nach Kordes in Tetenbüll. Hingegen nach der beim Tod seiner Hausfrau aufgenommenen Teilungsurkunde[3]) wäre T. den 5. November 1738 geboren und zwar in Tönning, also etwas südlicher, als Sohn eines Gastwirts Jakob Tetens daselbst.[4]) Als Studienjahre nennt Kordes 1755—58 und als Universitäten, die T. besuchte, Rostock und Kopenhagen. „Die

---

1) Lexikon Schleswig-Holstein. Schriftsteller 1797, S. 325.

2) 83. Band 1803.

3) Nach Th. Hauch Fausböll, Personalhistoriske Samlinger 1900, S. 21 f.

4) Für Kordes u. Nicolai scheint zu sprechen, daß T. doch wohl die Personalangaben, die sie machten, eingesehen hat, falls sie nicht, wie das Schriftenverzeichnis bei Kordes, direkt von ihm stammen. Mit Tönning als Geburtsort würde stimmen, daß T. anläßlich einer Disputation in Rostock 1760 einen Theologiekandidaten Breding aus Tönning zum Respondenten hat, von dem er sagt: nostra familiaritas jam illis viguit temporibus, quibus uterque puerorum aetatem vix attigerat. — Tetens ist Patronymikon von dem Vornamen Tete = Titus, ein jetzt noch in Schleswig und Dänemark häufiger Familiename. Tetenbüll heißt so (= Tetenswohnung) von einem Besitzer des dortigen Hofguts, dessen Familie aber mit dem Philosophen nicht verwandt zu sein scheint (Mitt. des Pfarramts Tetenbüll).

exakten Wissenschaften und vorzüglich die Mathematik. Physik und Philosophie waren es, die seine Wißbegierde in erster Linie beschäftigten," sagt die Gedächtnisrede der Kopenhagener Gesellschaft der Wissenschaften über T.[1]) Die Universität Kopenhagen war damals gut in Mathematik und Physik. In Rostock war wohl der bedeutendste Dozent Joh. Christian Eschenbach (1719—59), Philosoph und Jurist, für die Weltweisheit begeistert durch die Vorlesungen und den Umgang des als Lehrer packenden Eklektikers Darjes in Jena, in dessen Bahnen er wesentlich verblieb; er schrieb gegen Mechanismus und gegen Idealismus (Berkeley und Collier). Aepinus vertrat die Wolff-Baumgartensche Richtung. Karsten kommt als hervorragender Mathematiker für T. in Betracht; er las auch Logik und Sittenlehre, hier nach Eschenbachs Vorgang philosophische und christliche Moral nicht übel harmonisierend. T. war ein selbständiger Schüler, erhielt aber doch von diesen Lehrern einen gewissen Grundstock von Anregungen. 1759 wurde er Magister und fing an zu lesen. 1760 den 26. Juli leitete er eine Disputation über die von ihm verfaßte Abhandlung De causa caerulei coeli coloris, sowie über 16 hauptsächlich philosophische Leitsätze. Der 7jährige Krieg, in welchem Mecklenburg mit Frankreich verbündet war, zog preußische Okkupationstruppen nach Rostock, was die Studierenden „zur geschwinden Verreisung" bewog. Herzog Friedrich, verärgert, gründete eine neue Akademie in dem warnowaufwärts gelegenen Landstädtchen Bützow, während die Preußen die Universität Rostock aufrecht hielten. Unter den Lehrern, welche die Übersiedlung von Rostock nach Bützow mitmachten, befanden sich Aepinus, Karsten und als mit Besoldung angestellter Privatdozent auch Tetens. Die Eröffnung fand statt am 20. Oktober 1760. Auch in Bützow lag preußisches Militär unter dem Herzog Friedrich Eugen von Württemberg, der aber dem Betrieb der Wissenschaften Schutz und Sicherheit Gewähr leistete. 1763 wurde eine große akademische Friedensfeier veranstaltet, anläßlich welcher Aepinus „einige Bewegungsgründe, warum die Menschen die kriegerische Lebensart erwählen, beurteilte". T. zeigte seine Vorlesungen für das erste Bützower

---

1) Von dem Astronomen Thomas Bugge, enthalten in Videnskabernes-Selskabs Skrivter 1807/8, 5. Band, S. 1—13; eine Übersetzung davon in den „Schleswig-Holst.-Lauenb. Provinzialberichten" 1834, S. 598. Bugge ist in Einzelheiten unrichtig; der folg. Darstellung liegen außer Meusel u. Kordes die Rostocker, Bützower, Hamburger Gel. Nachrichten u. ä. zugrunde.

Semester an mit der Einladungsschrift „Gedanken von einigen Ursachen, warum in der Metaphysik so wenig ausgemachte Wahrheiten sind“, ein Jahr später mit dem Programm „De vi cohaesionis“. Winter 1760 las er Logik nach Corvins Lehrbuch, künftig nach der vortrefflichen Vernunftlehre des Reimarus, Metaphysik nach Baumgarten, Naturrecht und philosophische Moral nach Darjes, Naturlehre nach Segner; 1761 wesentlich dasselbe. Es waren das die hergebrachten Vorlesungen. Für seinen Physikunterricht war geschickt, daß der Herzog die Akademie „mit einem vortrefflichen Vorrat physikalischer Instrumente gnädigst zu beschenken geruhet“ hatte. 1763 disputierte unter T. Leitung über einige Experimente Wolffs mit dem Heber (Sipho bicruralis) Joh. Jak. Engel (1741 bis 1802), Rostocker Professors Sohn, später in Berlin Vertreter der Aufklärung und W. v. Humboldts Lehrer, der „den Philosophen für die Welt“ herausgab. T. rühmte damals dessen cognitio scientiarum et elegantiorum et profundiorum. Im selben Jahr 1763 wurde T. ordentlicher Professor der Physik.

Für eine Übersicht über die schriftstellerische Tätigkeit von T. ist günstig, daß er dem Lexikon von Kordes eine größtenteils autographische Liste seiner bis dahin erfolgten Veröffentlichungen eingesandt hat mit der Vorbemerkung: „Die meisten meiner Druckschriften, deren Verzeichnis ich mir selbst gemacht habe, im Fall ich einmal eine Revision darüber anstellen und mir selbst Rechenschaft davon ablegen würde, sind unbedeutend und allenfalls wären nur die mit einem Sternchen bezeichneten insonderheit aufzuführen.“ Mit einem Sternchen bezeichnet sind folgende Schriften:

1. Methodus inveniendi curvas Maximum vel Minimum offerentes. Act. erudit. 1763.
2. Commentatio de principio Minimi. Bützow 1769.
3. De via facillima in motu corporum. Act. erudit. 1769.
4. Schulprogramme zur Feier des herzogl. Geburtsfestes 1765 bis 1769, ebenso Ausführliche Nachricht von der Einrichtung des herzogl. Pädagogiums zu Bützow 1767.
5. Über den Ursprung der Sprachen und Schrift 1772.
6. Jens Kraftii Mechanica latine reddita 1773.
7. Über die allgemeine spekulativische Philosophie 1775.[1])

---

1) Künftig zitiert „Spekul.“ 1775.

8. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 2 Bände 1777.[1])
9. Über die Realität unseres Begriffs von der Gottheit, Cramers Zeitschrift 1778 und 83.[2])
10. Einleitung zur Berechnung der Leibrenten und Anwartschaften, die vom Leben und Tode einer oder mehrerer Personen abhangen, 1785 und 86.
11. Reisen in die Marschländer an der Nordsee zur Beobachtung des Deichbaus, in Briefen, 1. Teil 1788.
12. Interpretation af logarithm. Differentialer, Kopenhag. Gesellschaft der Wiss. Teil 3.

Wenn das Urteil von T. über seine am höchsten zu prädizierenden Schriften auch wohl vor einem objektiven Richterstuhl Stand hält, so ist doch klar, daß für die Eruierung seiner Entwicklung auch noch andere Schriften zu berücksichtigen sind.

Was speziell die mathematisch-physikalischen Arbeiten betrifft, so wird die lateinische Übersetzung und Kommentierung von des Dänen Jens Kraft Mechanik auch von Bugge gerühmt. Ebenderselbe führt über die Bedeutung von T. als Mathematiker das Urteil „eines der berühmtesten Mathematiker Europas", Lamberts, an. In der Vorrede zu seinen „Mathematischen Beiträgen", in welchen er eine neue Art vortrage, die Statik oder Theorie über das Gleichgewicht der festen Körper zu behandeln,[3]) unterwerfe dieser seinen Vorschlag der Entscheidung von T., indem er beifüge, von einem solchen Mann wie T. wolle er seine Arbeiten beurteilen lassen. Für die frühere Zeit muß noch genannt werden und zwar wegen einer dasselbe Thema behandelnden Schrift von Kant der 2. Leitsatz der Disputation von 1760: Mensura virium vivarum Leibniziana . . . Cartesianae revera non opposita, sed potius haec ipsa est, ad determinatos casus applicata etc. In einem Aufsatz von 1762 „Von dem Maß der lebendigen Kräfte" kommt T. noch einmal auf die Frage, stellt daselbst aber nicht Leibniz und Cartesius, sondern Leibniz und Mersennus mit ihren Methoden sich gegenüber. Sieht man von der Frage ab, was Leibnizens eigentliche Ansicht war, so stimmt T. mit Kants „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" (1747)

---

1) Hauptwerk, künftig zitiert als „Hw."
2) Künftig zitiert als „Gottesbegriff" A und B.
3) Im II. Band 1770.

in der Auffassung überein, daß die kartesianische Formel mv als Kräftemaß für einen Teil der Fälle zutreffe.[1])

Das mathematisch-physikalische Interesse hat von Anfang an einen starken Prozentsatz des T.schen Talentes verbraucht, aber nicht im Gegensatz zum philosophischen. Als Vernunftwissenschaft gehört die Mathematik in die Nachbarschaft der Philosophie, die Physik aber als empirische Kosmologie zur Metaphysik in dem weiten Sinne, den T. ihr offen hält. Freilich die Erfahrungsseelenlehre gehört noch näher dahin als Physik; das immaterielle Gebiet ist der Vernunft noch verwandter als das materielle. Soviel ist sicher, auch die physikalischen Schriften zeigen immer wieder große, umfassende Gesichtspunkte; T. fühlt sich als „philosophischen Naturforscher".[2]) Er hat auch ein Bewußtsein von dem unvollkommenen Stand der damaligen Physik und sagt, „daß der menschliche Verstand, der in der Mathematik fast uneingeschränkt zu sein scheint, ein Kind sei, wenn er in die Natur der wirklichen Dinge zu dringen sich bemühe".[3]) Eine Parallele zu der Ansicht über die Erkennbarkeit der psychischen Grundkräfte[4]) ist die Äußerung bei Besprechung einer Theorie von Elektrizität und Magnetismus: „Der Mensch wird schwerlich so weit in die Geheimnisse der Natur dringen, daß ihm ihre ersten Grundkräfte, davon alle übrigen abhangen, werden vollkommen bekannt werden."[5])

T. hat eine Vorliebe für Meteorologie, „diesen noch so unvollständigen Teil der Naturlehre". Seit 1759 macht er sich „die Nebenarbeit, täglich die Veränderungen der Luft und der Wettergläser zu bemerken und aufzuzeichnen", anfangs freilich nicht exakt genug. Er geht aus auf „eine philosophische Meteorologie oder allgemeine Veränderungsregeln".[6]) Auch hier berührt er sich in Bezugnahme auf die damaligen Theorien der Winde mit Kant.[7])

---

1) Näheres in Überweg-Heinze, Grundriß der Gesch. der Phil. 3. Teil, 10. Aufl., S. 287.

2) Gel. Beitr. z. d. Mecklenb. Schwer. Nachr. 1763, S. 183.

3) Schluß von „De vi cohaesionis".

4) Hw. I, S. 296.

5) Rostock. Nachr. 1760, S. 432.

6) Gel. Beitr. z. d. Meckl. Schwer. Nachr. 1767, S. 129.

7) Tetens 1766 „Sammlung einiger Erfahrungen über die Beschaffenheit der Winde" u. a.; Kant 1756 „Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde", 1757 „Entwurf und Ankündigung eines Kollegii über die phys. Geographie."

Endlich widmet er dem noch nicht betretenen Weg der heimatlichen Naturkunde Beachtung, wie seine Beschreibung des heiligen Damms bei Doberan zeigt.[1])

Eine neue Berufsaufgabe stellt ihm 1765 die Übertragung der Direktion des neben der Universität und als Vorbereitung auf sie von dem Herzog gestifteten Pädagogiums (Gymnasium und Internat). In seinen „Schulschriften", die aus dieser Tätigkeit entstanden, handelt er z. B. von der Methode des Sprachenlehrens, vom dem Ziel, mit dem Klassenbetrieb den Vorzug des privatunterrichtlichen Individualisierens zu verbinden etc.

Das Zeitprogramm der Aufklärung, nützliche Kenntnisse unters Volk zu bringen, war ihm wichtig. Ein Beispiel ist die Empfehlung der Einpfropfung der Pocken, bei der Süßmilch, ein Vorläufer der modernen Soziologie, vorangegangen war. Es gelte hier, sagt T., die Idee des unbedingten Schicksals oder das mit Recht sogen. faule Vertrauen auf Gott zu bekämpfen, aber mit Vorsicht, weil es zugleich bei vielen die einzige Stütze ihres Muts in gefährlichen Unternehmungen sei. An dem Zipfel sei die Sache zu fassen, daß man den gemeinen Mann auf eine andere praktische Maxime hinweise, die er habe: Man muß tun, was man kann. Wie der Wut des Meeres durch Dämme und der Pest durch Flucht zuvorzukommen Pflicht sei, so der Niederlage, die diese Seuche anrichte, durch Impfung.

Seine Rezensionsarbeit, wie auch sein Verhalten bei wissenschaftlichen Kontroversen hebt sich durch wohlwollende Gerechtigkeit erfreulich ab von der sonstigen Praxis. Ziemlich sicher ist T. der Rezensent, der den Handel mit dem von der Berliner Akademie unverdienter Weise durch den Preis für die Arbeit über den Optimismus (Prüfung des Systems von Pope) ausgezeichneten Crusianer Reinhard bekam, als dieser sich gekränkt fühlte durch den Vorwurf „verschiedener harter Ausdrücke, die jederzeit eine wahre Unzierde eines philosophischen Vortrags sind".[2]) Der Rezensent belegt auf empfindlichen Vorhalt seine Behauptung mit einzelnen Stellen. Als Beattie seine heftige Schreibart gegen Hume verteidigt, sagt T.:[3]) „Warum sollte einem so redlichen und warmen Verteidiger nicht eine menschliche Schwachheit zu gute gehalten werden; aber gerechtfertigt wird sie dadurch

1) Gel. Beitr. z. d. Meckl. Schwer. Nachr. 1763, S. 183.
2) Bützow. Gel. Nachr. 1762, S. 11 ff.; 148 ff.
3) Kieler Gel. Zeit. 1780, S. 458.

nicht. Sein Gegner Hume hat in diesem Punkt der Mäßigkeit im Ausdruck vieles vor ihm voraus. Hat man die Wahrheit hell und deutlich vor Augen, so lasse man lieber ihre Bestreiter in die Verlegenheit kommen, zu Deklamationen greifen zu müssen, weil die Gründe nicht Stich halten, als daß man sich selbst dieses Notbehelfs zu bedienen suche." Eine weitere Mahnung von ihm ist: man soll die Meinungen der Philosophen nicht aus dem Zusammenhang reißen, sonst sehen sie freilich oft so schwach aus als ein halbvertrockneter Zweig, den man aus seinem Stamm herausgerissen hat. Leibnizens Satz, daß wir eher zu allgemeinen Ideen kommen als zu individuellen, würde von dem Verfasser[1]) vielleicht nicht getadelt noch so widerlegt worden sein, wie es hier geschieht, wenn er seinem Sinn gemäß erklärt worden.[2]) — Kant war entschieden weniger im Stand, sich in die Motive von Gegnern hineinzuempfinden, als T. .

Die philosophischen Schriften der Bützower Periode ihrem Inhalt nach wiederzugeben, verschiebe ich aufs nächste Kapitel. Hier möge nur die Art der Entstehung derselben ihren Ort finden. Die Philosophie teilt mit allen anderen Disziplinen das Schicksal eines blos allmäligen Fortschritts. Darum ist Mitarbeit an den von dem jetzigen Stand gestellten Aufgaben unseres Philosophen Ziel. Das innere Interesse, häufig aber dazu noch äußere Anregungen durch neue Bücher, Umgang mit Freunden, öffentliche Diskussionen, wie sie damals besonders durch Preisaufgaben in Gang kamen, locken diese Mitarbeit heraus. Schon die Leitsätze der Disputation 1760 beziehen sich auf dubia doctissimorum dissentientium speciosissima. Die Einladungsschrift desselben Jahrs „Gedanken von einigen Ursachen, warum in der Metaphysik so wenige ausgemachte Wahrheiten sind",[3]) ist hervorgewachsen aus der damaligen Lage der Metaphysik. Der Streit der Wolffgegner teils gegen die Wolffanhänger, teils unter sich selbst lassen ganz abgesehen von prinzipiellen Feinden der Metaphysik so ziemlich alle Resultate als unsicher erscheinen. Speziell in seiner Umgebung hat er das Schauspiel, daß der schon genannte Reinhard die 1757 erschienene Metaphysik Eschenbachs im allgemeinen als ein Buch preißt, „welches von jedem Liebhaber der

1) Tiedemann.

2) Kieler Zeit. 1777, S. 441. — Die Rezensionen sind durchgängig anonym, aber die von T. meist unschwer kenntlich.

3) Künftig zitiert als „Ursachen" 1760.

Wahrheit verdienet gelesen und erwogen zu werden", besonders da, wo es gegen Wolff geht, wie bei der Freiheitslehre, im einzelnen aber doch an ihm wie an vielen anderen Zeiterscheinungen ziemlich starke Ausstellungen macht, besonders da, wo gegen Crusius polemisiert wird. — Der Gottesbegriff kam in das Licht allgemeinerer Diskussion durch die von den Kuratoren des Stolpischen Vermächtnisses zu Leyden gestellte Preisaufgabe: ex eo, quod aliquid est, solidis rationibus efficere, dari ens neccessarium, aeternum, immutabile et ab hoc universo distinctum. Die preisgekrönte Arbeit von Maas wurde mit 3 andern 1760 gedruckt.[1]) Die sich anschließenden Verhandlungen sind vermutlich als Anlaß sowohl der T.schen „Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Daseins Gottes" 1761, als auch von Kants „Einzig möglichem Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" 1763 zu betrachten.

Am meisten von innen heraus angeregte Arbeit liegt bei T. vor auf dem Gebiet der empirischen Psychologie. Eine Reihe von gedruckten Aufsätzen, aber auch offenbar viel gesammeltes Material und immer wieder ansetzendes Nachdenken dreht sich um die Frage der „Hauptneigungen", „Grundtriebe" der Menschen, deren Lösung dann zugleich über eine den Einteilungen auf botanischem und zoologischem Gebiet analoge „Klassifikation der menschlichen Gemüter" entscheiden würde. Eine „weitläufigere Schrift" mit dem Titel „Über die Grundtriebe der Menschen" war geplant.[2]) Am meisten Verwandtschaft mit dem Ziel seiner Untersuchungen empfindet T. gegenüber Sulzers „unvergleichlicher Abhandlung über die Empfindungen" (1762). Sozusagen Vorarbeiten sind etliche Gelegenheitsaufsätze. Die „Gedanken von dem Einfluß des Klimas auf die Denkungsart der Menschen"[3]) waren veranlaßt durch einen Artikel des Konsistorialrats Schütze in derselben Zeitschrift. Dieser mußte sich gegen französische Invektiven verteidigen, welche, von einer Art „Patridomanie" besessen, die Inferiorität des deutschen Nationalcharakters als eine naturnotwendige und zwar aus Gründen des deutschen und nordischen Klimas abzuleitende hinstellten; er ging aber T. in der

1) Rostock. Gel. Nachr. 1760, S. 102; Bützow. Gel. Nachr. 1762, S. 8.

2) „Über den Ursprung der Ehrbegierde", Schleswig-Holst. Anzeigen 1766, S. 689 Anm.; „Von der Verschiedenheit der Menschen" etc., Mecklenb. Nachr. 1762, S. 308.

3) Schleswig-Holst. Anzeigen 1759, S. 454; Kordes hat fälschlich 1757.

Polemik gegen Klimaeinflüsse zu weit. Das Schreiben an den Pastor Volquarts zu Lunden, einen Freund, über die Frage: „Ob die Verschiedenheit der Erkenntnisfähigkeiten und Neigungen der Menschen in einer angeborenen Verschiedenheit oder in den äußerlichen Umständen seinen Grund habe“,[1]) setzt sich mit Helvetius auseinander. Die Untersuchung über die „Ehrliebe“[2]) war inhaltlich als Teil des genannten größeren Werks in Aussicht genommen, aber die Schriften, die erschienen waren gelegentlich der Preisfrage der Akademie zu Besançon von 1761: „Ob die Begierde, sich zu verewigen, der Natur und der Vernunft gemäß sei“, bildeten für T. den Grund, „diesen Teil aus den übrigen herauszunehmen und einem periodischen Blatt entsprechend einzurichten“. Diese Versicherung soll ihn als Deutschen von dem Vorwurf reinigen, die Franzosen nachgeahmt zu haben. Eine Arbeit, bei Kordes genannt „Über die Rangordnung der Wissenschaften, in den Glückstädter Intelligenzblättern 1764“, trägt in Wirklichkeit die Überschrift „Über den verschiedenen Nutzen der menschlichen Erkenntnisse“ und steht in den Schleswig-Holst. Anzeigen 1765.[3]) Sie ist ebenfalls psychologisch orientiert. Sie entstand als Verbesserung des Versuchs eines schweizerischen Philosophen,[4]) der d'Alemberts Abhandlung von der Verbindung der Künste und Wissenschaften ins Deutsche übertrug und mit scharfsinnigen Anmerkungen bereicherte, eine Art Rangordnung unter den Wissenschaften festzusetzen.

Die Diskussionen über die Preisaufgaben der Berliner Akademie verfolgte T. mit lebhafter Beteiligung. Diese Aufgaben schnitten deshalb so ein, weil sie mit glücklicher Wahl dem Zeitbedürfnis der Auseinandersetzung zwischen empiristischer und rationalistischer, englischer und deutscher Richtung entgegenkamen,[5]) so die über die Monadenlehre, über Optimismus, besonders aber die aufs Jahr 1763 aufgegebene, in der Mendelssohn den

1) Nachträglich veröffentlicht in den „Hamburg. Nachr. aus d. Reiche der Gelehrsamkeit“ 1761, S. 276. Ein weiterer Artikel, dieselben Gedanken näher ausführend, mit der Überschrift: „Von der Verschiedenheit der Menschen nach ihren Hauptneigungen“ steht „Mecklenburg. Nachrichten“ 1762, S. 305.

2) „Schleswig-Holst. Anzeigen“ 1766, S. 689 ff.

3) S. 605. Die Unterschrift N. S. S. nach Bibliothekar Dr. Lüdtke Kiel zu deuten N[icolau]S. [Teten]S.

4) Vielleicht einer der Mitarbeiter an der späteren „Schweiz. Encyclopädie“ (Überweg-Heinze S. 258).

5) Harnack, Gesch. der Berl. Akad. I, 1, S. 396 ff.

Preis, Kant das Accessit erhielt.[1]) Sulzer hatte die Frage gestellt; die Wolff abgewandten, auf Newtons Methode sich beziehenden Ausführungen Kants hatten ihm, dem Wolffianer, nicht recht gefallen wollen. Beide Arbeiten wurden 1764 gedruckt und gaben die Grundlage ausgedehnter Debatten.[2]) Kant selbst beabsichtigte eine weitere Ausführung seiner Arbeit, kam aber nicht dazu. T. will offensichtlich zur Debatte seine Ansicht sagen am Schluß der Schrift von 1775 „Über die allgemeine spekulativische Philosophie“. Das Verhältnis von Mathematik und Philosophie beschäftigte ihn dauernd, schon in den „Ursachen“ 1760 bis zu den letzten philosophischen Äußerungen (1787).

Ein glücklicher Griff der Akademie war auch das sprachphilosophische Problem. Am bekanntesten wurde die Preisaufgabe für 1770: en supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en etat d'inventer le langage? et par quels moyens parviendront-ils d'eux-mêmes a cette invention?[3]) Nach einer Seite war auch diese Frage eine Auseinandersetzung zwischen Leibniz und dem Empirismus, nach der andern standen diese beiden vereinigt gegen den Supranaturalismus. Der Präsident der Akademie Maupertuis, gestützt auf Condillac, hatte 1756 in der Akademie eine empiristisch gehaltene Erklärung des Sprachursprungs gegeben; gegen ihn hatte sich das Akademiemitglied Süßmilch erhoben, indem er noch im selben Jahr einen gründlich geführten Beweis für übernatürlichen Sprachursprung verlas. Aus der Debatte ergab sich die Preisfrage für 1759 à l'influence mutuelle des opinions sur le langage et du langage sur les opinions, deren gekrönte Bearbeitung durch den Orientalisten Michaëlis die besondere Zufriedenheit des Protektors der Akademie, Friedrichs des Großen, errang. Auch T. ließ sich durch dieselbe zur Aufmerksamkeit auf die Etymologie anregen.[4]) Als ein Freund von ihm diese Wissenschaft als einen „Spaziergang, wo man blos tändeln kann“, bezeichnete, also von ihr verächtlicher dachte, als man von irgend einer Zunft der gelehrten Republik denken muß,

---

1) Mendelssohn „Über die Evidenz der metaphys. Wissenschaften“; Kant „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theologie und der Moral“.

2) Harnack I, 1, S. 411.

3) Bartholmèss, Hist. phil. de l'Acad. de Prusse II, 260, 268; Harnack, Gesch. ders. I, 1, 413.

4) Gel. Beitr. zu den Mecklenburg-Schwerin. Nachr. 1766, S. 142.

äußerte sich T. in zwei Aufsätzen „Über die Grundsätze und den Nutzen der Etymologie“ und „Über den Nutzen der Etymologie“.[1]) Neue Nahrung bekam die öffentliche Sprachdebatte durch den Druck von Süßmilchs 1756 verlesener Abhandlung im Jahre 1766; die Verhandlungen über sie haben die Akademie zur Stellung der erstgenannten Preisaufgabe für 1770 bestimmt. Daß diese des Reizes nicht entbehrte, zeigen die 31 eingegangenen Bewerbungen, unter denen die Herders die 29. war und den Preis erhielt. Herder, der von sich selbst sagt: „Kein Mensch hat mehr Anlage zur Philosophie der Sprache als ich“, fühlte schon lange den Wunsch, gegen Süßmilch und den früheren Rousseau und für Mendelssohn, der in einem Schreiben an Lessing anläßlich der Übersetzung von Rousseaus Schrift „Ursprung und Gründe der Ungleichheit der Menschen“ sich gegen Rousseau ausgesprochen hatte, Partei zu nehmen. Im wesentlichen auf Leibnizischen Grund gestützt, tat er das in der schließlich rasch entstandenen Preisbewerbung, deren einzelne Bogen Goethe im Straßburger Krankenzimmer Herders zu lesen bekam. Im selben Jahr 1772, in dem Herders Arbeit gedruckt wurde, nahm auch T. das Wort in der anonymen Schrift: „Über den Ursprung der Sprachen und Schrift“. Die Beziehung zur Preisfrage geht, auch wenn T. sie später nicht selbst bezeugt hätte,[2]) hervor schon daraus, daß die Schrift mit der Fragestellung der Preisaufgabe beginnt und in der Anlage von ihr beherrscht ist. Die Frage der Akademie wird von ihm übergeführt in das Problem Süßmilchs, der einen Zirkel zwischen Vernunft und Sprache konstatiert hatte: erstere setze letztere und letztere erstere voraus. T. findet den Ausweg aus ihm darin, daß er zu den beiden ein drittes Moment hinzufügt, das die Vorstufe zur Vernunft sowohl als zur Sprache bildet, die sinnliche Natur des Menschen. Auch seinem Standpunkt, wie dem von Mendelssohn und Herder liegt Leibniz zu Grund. Es ist die Frage, ob T. unter den Bewerbern um den Preis war, etwa unter den 6 honorablement mentionnés, oder ob er erst nachträglich das Wort ergriff. Wahrscheinlicher ist das letztere: er selbst unterscheidet sich von den „Philosophen, die sich mit der Auflösung der Aufgabe beschäftiget“.[3])

---

1) ib. 1765, S. 53; 1766, S. 139.
2) Hw. I, 768 f., 772.
3) Hw. I, 768.

Die philosophisch fruchtbarsten Jahre sind die nach 1772 bis 1776. Wohl lief noch anderes, wie die Übersetzung von Krafts Mechanik ins Lateinische nebenher, aber auf der Philosophie lag der Hauptnachdruck. Philosophisch gedacht und gelesen hat T. immer. Mehr zufällig hingegen war die schriftliche Fixierung, die hing oft von einer äußeren Anregung ab. Nun wollte er wirklich sein Wort gegenüber dem damaligen Stand der psychologischen Fragen und was damit zusammenhing, in die Wagschale werfen. Der Verfasser mache hier Untersuchungen bekannt, sagt der Rezensent des Hauptwerks in der Kieler Gel. Zeitung 1777,[1]) vielleicht sein Kollege Ehlers, die er seit verschiedenen Jahren über den menschlichen Verstand, über die tätige Grundkraft, über die Freiheit, über die Natur der Seele und über ihre Entwicklung angestellt habe. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir sagen: das Werk „Über die Grundtriebe", das er früher projektierte, aber nicht zustand brachte, hat er jetzt in den „Philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwicklung" fertig gestellt. Natürlich hat sich vieles im Lauf der Jahre verschoben oder wurde jetzt noch umgegossen. Manches fügte sich neu ein: die theoretische Seite des Geistes war in der jetzigen Darstellung Selbstzweck, nicht mehr leibnizisch Unterlage, Ableitungsprinzip für die praktischen Seite. Dafür mußte anderes wegbleiben, so auf der praktische Seite spezielle Themata wie die Ehrliebe. Wenn wir die philosophische Arbeit dieser Jahre überblicken, dürfen wir aber nicht blos die Versuche von 1777 ansehen, sondern dazu noch den Versuch „Über die allgemeine spekulativische Philosophie" 1775. „Anfangs war dieser Versuch", heißt es in der Vorerinnerung dieser Schrift, „bestimmt, der erste in einer Sammlung von mehreren zu sein, die zu der beobachtenden Philosophie gehören und sich mit einigen der erheblichsten Grundzüge der Menschennatur, mit dem Prinzip des Empfindens und des Denkens, mit der Selbstständigkeit und Freiheit, mit der Seelennatur der Menschen und ihrer Perfektibilität und Entwicklung beschäftigen. Als die Betrachtung einer Seite des Verstandes konnte der vorliegende Aufsatz unter jenen einen Platz haben und auf einige von ihnen aufmerksam machen. Aber nachher riet seine innere Beziehung auf den größeren Teil desselben [des Verstandes] ihn abzusondern und voranzuschicken." Die Erwägung des Autors, daß der jetzige

1) S. 193.

Versuch nicht blos primus inter pares sei, sondern eine allgemeinere, die meisten Einzeluntersuchungen über den menschlichen Verstand erst ins rechte Licht setzende und insofern selbständige Bedeutung beanspruche, ist ohne Zweifel richtig. Aber die äußerliche Abtrennung dieses Versuchs hat Hand in Hand mit der Anonymität ein bis heute währendes Ignorieren desselben verursacht, das für die Gesamtauffassung der T.schen Philosophie vom Übel war. Über das Hw. ergibt sich aus jenen beiden Stellen, daß es zum größten Teil jedenfalls in der Bützower Zeit schon ausgearbeitet vorlag und als Manuskript mit nach Kiel wanderte. Sonst könnte T. nicht die Schrift von 1775 mit dem Inhalt der einzelnen Versuche des Hw. vergleichen.[1]) Merkwürdig ist, daß beide Äußerungen auf den Inhalt des II. Bandes viel ausführlicher verweisen, als auf den des I., wohl nur, weil es dafür keine so geschickten Sammelnamen gab wie beim I. („Prinzip des Empfindens und Denkens“ oder „Über den menschlichen Verstand und die tätige Grundkraft“). Das Werk hat den psychologischen Gesichtswinkel, behandelt aber auch allgemeinere logisch-metaphysische Fragen. Ausgeschlossen ist Theologie und Kosmologie, ebenso eine ausgeführte Ontologie. Gerade die letztere ist aber, wenigstens was die prinzipielle Frage der Methode betrifft, in der Schrift von 1775 enthalten. Die Anregung zu dieser Arbeit ist, wie sich zeigen wird, vor allem von Kants Inauguraldissertation 1770 und von Lamberts Architektonik 1771 ausgegangen. Auch im Hw. bilden die deutschen Philosophen, Wolff, Reimarus, Sulzer, die eigentlichen Vorgänger in der psychologischen Arbeit, obgleich fast keine bedeutendere einschlägige Erscheinung ist, die zitiert oder unzitiert nicht darin Berücksichtigung fände. Als Ziel schwebt T. dabei nicht ein Lehrbuch oder Sammelwerk vor, sondern ein Forscherwerk. „Er hat die Materialien in abgesonderte Versuche verteilet, um von dem Zwang der systematischen Ordnung frei zu sein und desto füglicher das übergehen oder nur kurz berühren zu dürfen, was von andern schon genug ins Licht gesetzet ist, dagegen desto weniger da eingeschränkt zu sein, wo er auf Sachen kam, die ihm noch einige Aufhellung nötig zu haben schienen“, sagt jener Kollege.[2]) Was das Publikum betrifft, das sich T. wünscht, so wollte er „seinen Vortrag von der philosophischeu Kunstsprache

1) Ebenso zitert er Hw. II, 372 nur die 6 ersten, bis 1775 erschienenen Bände von Verdier.

2) Kiel. Gel. Zeit. 1777, S. 193.

unabhängig und so faßlich machen für nachdenkende Leser, als die Beschaffenheit der Materialien es erlaubte".[1]) Diese Tendenz ist nicht in Beziehung zu setzen zu der teilweisen Popularisierungssucht der damaligen Philosophen, sondern zu seinem Streben nach Unabhängigkeit von den einzelnen Systemen.[2]) Nach einer Äußerung Buhles[3]) ist das Hw. nicht abgeschlossen. Geht dieselbe auf Willenskundgebungen von Tetens selber zurück, so könnte man sich als Inhalt der Fortsetzung Themata der speziellen Psychologie denken, wie er z. B. früher die Ehrliebe behandelt hatte, auch Themata der Geschichtsphilosophie. Andere Gegenstände hätten noch Platz, wenn man als Titel des Werks blos behielte: „Philos. Versuche."

Die Kiel. Gel. Zeit. von 1776 berichten;[4]) „H. Prof. Tetens in Bützow, der als Philosoph, Mathematiker und Naturkundiger den Gelehrten durch mehr als eine gründliche und lesenswürdige Schrift bekannt ist, hat einen Ruf als ordentlicher Prof. der Philosophie auf unsere Universität erhalten." Sodann:[5]) „H. Prof. T.... ist am 7. Oktober hierselbst eingetroffen und wird seine schon im Lektionskatalog angekündigten Vorlesungen zu gehöriger Zeit anfangen." Diese Vorlesungen in Philosophie waren: Geschichte der Philosophie, erzählt nach Büschings Grundriß, dann Logik nach Reimarus. Im selben Wintersemester 1776 zeigt er aber schon 4 mathematische Vorlesungen an. Im Sommersemester 1777 erläutert er Geßners Isagoge in erudit. universalem, liest Logik und Metaphysik nach Ulrichs Lehrbuch und wieder 3 mathematische Kollegs. Bei den mathematischen legt er Karsten, Wolff, Kästner, Schönmark zugrund; außer den gewöhnlichen Disziplinen kommen hie und da vor Optik, Astronomie, Geographie, Mathesis Forensis, ein mathematischer Kurs über Belidor für die, welche sich dem Kriegsstande widmen, vor allem aber jedes Jahr aus der angewandten Mathematik Deichbaukunst. Hingegen werden die philosophischen Vorlesungen bald einförmig: Winters liest er Metaphysik und

1) ibid.

2) Küttner bei Jördens, Lexikon deutsch. Dichter u. Prosaisten 1880, 5. Band, S. 33: „Er schreibt für die Fassungskraft erleuchteter Leser, nicht für die Belustigung des großen Haufens."

3) Gesch. der neueren Philos. 1805, 6. Band, 2. Abt., S. 531: „Das Werk ist noch nicht vollendet; es ist aber seit der Versetzung des Vf. nach Kopenhagen nichts mehr davon erschienen."

4) S. 192.

5) S. 352.

zwar nach eigenen Diktaten,[1] Sommers Logik nach Reimarus. Eine jüngere Kraft, Valentiner, trat ihm bald mit Übernahme ähnlicher, besonders mathematischer Vorlesungen an die Seite.

T. hat sich nach seinem Eintritt in Kiel bei seinen Kollegen rasch ein Ansehen erworben. „Umfang an Kenntnissen“, „geruhig und scharf forschender Blick und redliche Wahrheitsliebe“ wird an ihm von seinem Amtsgenossen Ehlers gerühmt. Er gilt als eine Art philosophische Zentralinstanz, Gegeninstanz gegen „kühne Prahler unter den Modedenkern“.[2] Vor allem trat ihm Cramer nahe. Dieser, früher Hofprediger in Kopenhagen, jetzt Theologieprofessor in Kiel, Prokanzler und später Kanzler daselbst, war ein naher Freund Klopstocks,[3] Mitarbeiter an den bekannten „Bremer Beiträgen“, Dichter geistlicher Lieder, wissenschaftlich ein genauer Kenner der Kirchengeschichte und der scholastischen Philosophie, alles in allem eine vornehme, geistig regsame und bedeutsame Persönlichkeit. Er fing eben damals an, eine Zeitschrift herauszugeben „Beiträge zur Beförderung theologischer und anderer wichtiger Kenntnisse von Kielischen und auswärtigen Gelehrten“. Zu dieser zog er T. stark als Mitarbeiter bei. Fragen der natürlichen Theologie, durch Humes Angriffe angeregt, wurden in Kiel viel diskutiert.[4] So gab auch T. in die Cramersche Zeitschrift eine Abhandlung „Über die Realität unseres Begriffs von der Gottheit“. Der erste Teil, „Über die Realität unseres Begriffs von dem Unendlichen“ erschien 1778; der zweite, verzögert durch gleich zu nennende Anlässe, 1783 mit der Überschrift „Über den Verstand in der Gottheit, gegen Hume“. Auch der in Gesprächsform gefaßte Artikel „Von der Abhängigkeit des Endlichen von dem Unendlichen“ 1783 stammt von T. und bekommt seine Wichtigkeit weniger durch seinen allgemeinen Inhalt als durch Bezugnahme auf die inzwischen herausgekommene K. d. r. V. Das frühe Eingehen der Zeitschrift hat uns wohl mit um weitere philosophische Arbeiten von T. gebracht, speziell um eine angekündigte Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie, die eine Parallele zu der Auseinandersetzung mit Hume geworden wäre. Sogar zur Äußerung über speziellere theologische Probleme wußte Cramer T. zu veranlassen. Der Artikel „Über die göttliche Gerechtigkeit,

1) Dieselben waren nicht mehr zu bekommen.
2) Cramers „Beiträge“ 1778, S. 248 f.
3) Kiel. Gel. Zeit. 1780, S. 585.
4) Cramers „Beiträge“ 1778, S. 65.

den Zweck der göttlichen Strafen"[1]) entstand infolge einer „Aufforderung" des Herausgebers, welcher seinerseits etliche durch T.' Untersuchung erweckte Gedanken zum Besten gab. T. behandelt auch diesen Stoff „philosophierenderweise",[2]) nach Gründen der „Vernunft"[3]) oder der Aufklärung[4].) Eine prinzipielle und systematisch durchgeführte Darlegung des Vernunftstandpunkts gegenüber der Offenbarung, wie sie Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" gibt, haben wir bei T. nicht.

Über das Verhältnis von mathematischer und philosophischer Arbeit sagt T. selber,[5]) er habe immer viele Zeit auf die Mathematik verwandt und diese nun seit verschiedenen Jahren schon zur Hauptbeschäftigung gemacht; daneben behalte er freilich die Neigung zur Metaphysik bei, an der er noch immer fort arbeite, obgleich er weit über 30 Jahre alt sei, das Alter, über welches kein Mensch von gesundem Verstande, wie jemand sage, sich mehr damit beschäftigen müßte. Der Löwenanteil seiner Zeit gehörte also je länger je mehr der Mathematik und zwar der angewandten. Zwei Gebiete sind hier zu nennen, Deichbauwissenschaft und Rentenberechnung. Mit dem Lehrauftrag war nämlich auch noch zeitweise eine praktische Verwendung verbunden, welche T. auswärts rief. In den Jahren 1778, 1779 und 1780 bereiste er[6]) auf höhere Veranlassung die Marschländer an der Nordsee, von Hoyer in Jütland an, wo die Schleswigischen Seedeiche sich im Norden endigen, an der Elbe, Weser und den holländischen Provinzen herum bis nach Flandern in der Absicht, die Praxis in Deich- und Uferbau kennen zu lernen. Er unterbreitete sodann der dänischen Regierung Vorschläge zur Hebung dieses Zweigs der Hydrotechnik, Ausbildung von akademisch geschulten Sachverständigen mit einem höheren Gehalt. Ein Nebenerfolg seiner Reisen waren Briefe über dieselben, die auch allgemein Wissenswertes enthielten.

T. hatte auf das so zukunftsreiche, aber damals noch leicht etwas ins Unreelle fallende Versicherungsprinzip immer ein Auge gehabt, war an der Umänderung des Calenbergischen Witwen-

---

1) ib. 1783, S. 249 ff.

2) S. 250.

3) S. 287.

4) Vgl. oben pag. 10; Cramers Beitr. 1778, S. 139: Die aufgeklärte Vernunft; 1783, S. 29: Der unaufgeklärte Haufen.

5) Cramers Beitr. 1783, S. 102 f.

6) Kiel. Gel. Zeit. 1789, S. 154.

institutes in Hannover beteiligt gewesen und gab nun eine Schrift heraus: Einleitung zur Berechnung der Leibrenten und Überlebensrenten 1783, von welcher er selbst sagt: „In Deutschland sind wir in diesem Teil der Arithmetik bisher, und man kann hinzusetzen leider, zurückgewesen". Sie wurde von Fachleuten sehr günstig aufgenommen und war auch ein Grund seiner späteren Berufung nach Kopenhagen. Er sprach schon in damaliger Zeit den Gedanken aus: „Was der Einzelne nicht kann, das kann die gesellschaftliche Verbindung von mehreren". Der einzelne mittlere Mann kann seine Zukunft und die seiner Familie nicht sicher stellen und fällt im ungünstigen Fall der Armenfürsorge zur Last. Wie Halley, Euler, Emerson, Price etc. ist T. ein Vorkämpfer des modernen Versicherungswesens.

Seine physikalische Tätigkeit war weniger bedeutend als in Bützow. In den Rezensionen nahm er Notiz von den Zeiterscheinungen, von den auf der Seine probierten Feuermaschinen als den vollkommensten hydraulischen Maschinen,[1] von den Fortschritten auf elektrischem Gebiet, wobei er sich für eine einzige elektrische Materie ausspricht, während Lichtenberg die Frage, ob eine oder mehrere, offen läßt, und wobei er die Notiz verzeichnet, daß vor Franklin schon Winkler in Leipzig den Blitz für eine elektrische Wirkung erklärt habe.[2]

Für alle Zeitfragen hatte er Interesse, für die „Geschichte der Toleranz in Mecklenburg", für einen Versuch der Aufhebung der Leibeigenschaft der Bauern auf einem adeligen Gut u. a. Seine Pflichten als Lehrer der Jugend hat T. immer ernst genommen.[3] In einer Prorektoratsrede von 1785, Oratio de studiis academicis ad culturam rationis dirigendis,[4] entwirft er ein Programm für das Universitätsstudium. Dessen Zweck soll nicht bloß Vorbereitung auf ein Amt, sondern die Aufklärung als Mensch sein. Die Wissenschaften, die wegen jenes allgemeineren Zwecks neben dem Brotstudium Raum haben müssen, sind Geschichte, Philosophie, Physik und Mathematik, also etwa eben die von T. selbst s. Z. bevorzugten. Dieser Raum ist dadurch zu gewinnen, daß man

1) ib. 1779, S. 124.

2) ib. 1779, S. 287. 246.

3) Ein dänischer Nekrolog schreibt (Allg. Litteraturzeitung, Halle 1808, 1. Bd., S. 407): „Als Lehrer wirkte T. auf viele Jünglinge so, daß sie jetzt als Männer mit vieler Deutlichkeit erkennen, wie vieles sie von ihrer Bildung durch seinen gründlichen Unterricht erhielten."

4) Neues Kiel. Litteraturjournal 1785, S. 180 ff.

überall nur die „Fundamentalien“ treibt, das den ersten und allgemeinsten Grund Legende, und die Fortsetzung und Ausbreitung der Studien in jedem Fach dem späteren Selbststudium überläßt.[1])

Der seitherigen Hauptbeschäftigung entzogen wurde T. im zweiten Hauptteil seiner Laufbahn. Was für Goethe der Ministerposten in Weimar, ist für T. das Kopenhagener Staatsamt. „S. M. der König haben den H. Prof. Tetens zum wirklichen Justizrat und zugleich zum 2. Assessor in dem Kgl. Finanzkollegium und zum 2. Direktor der Finanzkassendirektion in Kopenhagen zu ernennen geruht. Mit wie viel Teilnehmung an dem Glücke eines Freundes und wie grosser und gerechter Hoffnung und Erwartung von dem Bestreben, welches ein Mann von seiner Einsicht und Tätigkeit in dem neuen, wichtigen Fache seiner Geschäfte anwenden wird, unsere Universität diese Veränderung ansehen mag, so kann sie dennoch den Verlust eines so berühmten und verdienten Weltweisen und Mathematikers und eines mit so vielem Eifer zum Besten der studierenden Jugend arbeitenden Lehrers unmöglich gleichgültig ansehen. Möchte doch einige noch übrige Hoffnung, ihn einst wieder den Unsrigen beizuzählen, in Erfüllung gehen“, schreiben die Kiel. Gel. Zeit. den 11. März 1789[2]). Die nach Vorgängen nicht unbegründete Hoffnung, es möchte die Berufung in die Beamtenlaufbahn eine vorübergehende sein, hat sich nicht erfüllt. T. stieg im Staatsdienst höher, 1791 ist er Etatsrat und Deputierter im Finanzkollegium, Mitdirektor in der Kgl. Bank, in der Depositokasse und dem sinkenden Fond, in der allgemeinen Witwenkasse und der Versorgungsanstalt; 1803 erhält er den Titel Konferenzrat. Hatte T. früher nicht alle Kräfte der reinen Wissenschaft gewidmet (Deichbau, Kassenwesen, humane Bestrebungen, Pädagogie), so war jetzt eine gewisse Fortsetzung des Zusammenhangs mit der Wissenschaft gegeben durch die schon 1788 erfolgte Aufnahme als ordentliches Mitglied in die Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen. Er hat sich um diese verdient gemacht teils durch Verlesen eigener Abhandlungen, teils durch Aussetzung und Beurteilung von Preisaufgaben und wurde Präses

1) Dasselbe schon in einer Rezension Kiel. Gel. Zeit. 1781, I, S. 145 f: Die Geburtshilfe der Begriffe sei bei Anfängern am nötigsten, das meiste aber sei dem späteren Privatfleiß zu überlassen.

2) Den 25. März melden sie aus Jena die Ernennung des Rats Friedrich Schiller zum außerordentlichen Professor der Philosophie.

der mathematischen und philosophischen Klasse. Verlesene Abhandlungen waren z. B. die über die Integration der logarithmischen Differentialen, über die formula Polynomiorum. Ja eine Arbeit für die Akademie war sein „Schwanengesang". Schon von der Krankheit ergriffen, welche ihn ins Grab legte, bezeugt Bugge, konnte er nicht mehr persönlich in der Sitzung erscheinen, in welcher die Entscheidung betreffs der 13 eingegangenen Arbeiten für 1806 über eine verbesserte Theorie des Parallelogramms der Kräfte stattfinden sollte. Da teilte T., den die Sache fast sieben Monate beschäftigt hatte, schriftlich der Klasse sein Gutachten über die Arbeiten unter Anstrengung seiner letzten Kräfte mit. — Auch privatim hat sich T. als Staatsbeamter mit der Wissenschaft auf dem Laufenden gehalten. Bugge schreibt, daß man ihn in seinem späteren Lebensalter oft über der Lectüre von Senator de la Place's, des „Newton unseres Zeitalters", Mechanique céleste fand. Die Kosmogonie, in welcher der junge Kant productiv sich betätigt hatte, hat T. also in seiner späteren Periode reproduktiv interessiert. Nur eine der späteren Abhandlungen von T. kann der Philosophie im weitesten Sinn zugerechnet werden, „Anmerkungen zu Rousseaus contract social und über das neue französische Staatsrecht" in der dänischen Minerva 1793. Auch seine letzte Schrift gehört diesem rechtlich-politischem Gebiet an, „Ueber das Verfahren der Britten gegen die neutralen Handelsschiffe", französisch geschrieben. Es handelt sich um die Frage, wie weit die Engländer, die in Abwehr der Folgen des napoleonischen Kontinentalsystems auch neutrale Handelsschiffe aufbrachten, ein Recht auf ihrer Seite haben. T. sucht in seiner sachlichen Art auch den englischen Gründen möglichst gerecht zu werden.

Seinen Charakter schildert Bugge als „gutmütig, fromm und sanft"[1]). „Fromm" haben wir zu verstehen, wie schon berührt, im Sinn einer aufgeklärten Frömmigkeit. In den Briefen von seinen Reisen in die Marschländer sagt er z. B. über die Gegend von Tondern: Wahre Aufklärung findet sich in diesen Gegenden selten; man liest nur asketische und mystische Schriften infolge der Verbreitung der Herrnhutischen Frömmigkeit, so daß das Scherzwort entstehen konnte, es sei dort mehr Versandung der Vernunft als des Bodens zu fürchten. In der Kieler Univer-

1) Ein anderer dänischer Nekrolog (in Allg. Litt.-Zeit., Halle 1808, 1. Bd., S. 407) rühmt an dem Menschen T. seine „seltene Rechtschaffenheit, sein unverdrossenes Wohlwollen".

sität erblickte T. einen Damm gegen diese Flut. Ueber die Bescheidenheit von T. sagt Bugge, seine Bedeutung und seine Kenntnisse machten ihn nicht aufgeblasen oder rechthaberisch. Er achtete jedes Talent, wo und wie er es fand, wußte, daß die Newtone, Euler, d'Alembert, de la Grangér, de la Place etc. sehr selten geboren werden, hielt auch kleine Beiträge zur Förderung der Wissenschaft für nützlich und achtenswert. Ein Zeichen seines menschenfreundlichen Herzens war das Eingreifen bei dem Brand Kopenhagens 1795, der ein Drittel der Stadt in Asche legte. Er setzte aus eigenen Mitteln einen Preis von 500 Rth. aus für Beantwortung der Frage über die beste und vollkommenste Einrichtung des Brandwesens in grossen Städten; zu seiner Freude bekam sein früherer Kollege, Valentiner, den Preis. „Die Milde, welche ihn sein ganzes Leben lang beseelt hatte, verließ ihn auch nicht in der Todesstunde". Wie er, obwohl noch bei vollem Bewußtsein, schon nicht mehr sprechen konnte, drückte er durch ein freundliches Lächeln seine Teilnahme an den Zärtlichkeitsbezeugungen der Umstehenden aus. Er starb 1807 am 15. (dänische Angabe)[1]) oder 19. (deutsche Angabe)[2]) August. Seine Gattin, Marie Margarete Buchauer, mit der er eine kinderlose Ehe geführt hatte, überlebte ihn um beinahe 11 Jahre. Gleich etliche Tage nach seinem Tode brach jenes furchtbare Unglück über Kopenhagen herein, das Bombardement durch die englische Flotte (2. bis 5. Sept.). Der ganze Nachruf Bugges ist durchzittert von der tiefsten Erregung über dieses Ereignis und der Entschlafene wird glücklich gepriesen, dass sein patriotisches Herz diesen Schmerz nicht mehr erleben mußte. Hätte er diesen schändlichen Räuberzug, die grausame Manier des Bombardements, den Raub der Flotte, die Vernichtung des Handels, die Wegnahme der Kolonien erlebt, er hätte keinen Tüttel geschrieben mit dem minuziösesten Schein der Verteidigung einer Nation, „deren Regierung jetzt offenbar den ganzen Handel der Welt sich schatzpflichtig machen will und so die Souveränität oder richtiger die Tyrannei des Meeres zum Grundgesetz und Bollwerk ihres Staates erhebt".

Werfen wir einen zusammenfassenden Blick auf sein Wirken, so ist T. mit Lambert einer der letzten Universalgelehrten —

1) Außer Bugge z. B. wieder Allg. Litt.-Zeit., offenbar nach dänischer Angabe.

2) z. B. Jördens, Lexik. deutsch. Dichter u. Prosaisten 1810, 5. Bd., S. 33.

ein Typus, wie ihn Leibniz am vollkommensten darstellt. Lambert hat höchstens eine 4. Hauptwissenschaft voraus, die übrigens auch T. nicht unbekannte Astronomie. Zusammenhang kommt in T.' Betätigungen durch einen philosophischen Grundzug, ein Streben, alles empirische Detail, für das er einen offenen Sinn stets behält, auf Einheit und Allgemeinheit zurückzuführen. Sehen wir auf Kant, so treibt dieser auch, was T. treibt, ja, wenn wir an Theologie, Aesthetik, Geschichtsphilosophie denken, noch mehr, aber alles mit größerer Konzentriertheit. Seine naturwissenschaftliche Arbeit zeitigt eine geschlossene Theorie der Weltentstehung. Denselben Unterschied beider werden wir in der Philosophie finden. Das Bild der beiden Typen, des Denkers und des Beobachters, fällt uns ein, wie es Merian hübsch zeichnet: le philosophe, qui observe et experimente, peut sans crainte proposer le résultat de ses experiences et de ses observations; il peut y revenir, les refaire, les changer, les varier à son gré: au lieu que les fauteurs de systèmes excluent cette flexibilité, leur roideur y résiste: tout ou rien, durer ou rompre, voilà leur devise[1]. T. arbeitet mit an den wissenschaftlichen Aufgaben seiner Zeit, im Besitz umfassendster Kenntnisse des seither Geleisteten greift er an, um da und dort, nicht an untergeordneten, sondern entscheidenden Punkten die Wissenschaft weiter zu rücken. Aber wir behalten das Gefühl, er geht nicht mit seiner ganzen Persönlichkeit in sein Werk ein, er steht darüber, wie andererseits das Ziel über jedem individuellen Verwirklichungsbeitrag schwebt. Kant will überall ein Ganzes, zeitlos Wertvolles, er hat in sich den Impetus des Reformators, Person und Werk decken sich.

Als Menschen sind beide, Kant und T. edel, gewissenhaft, Männer von ausgeprägtem Wahrheitssinn, Köpfe von überragender Klarheit, welche sie mit den höchsten Geistern als mit ihresgleichen verkehren lässt. Beide stellen das Handeln über das Wissen, die sittlich-religiöse Seite über die theoretische, T. nicht blos im wissenschaftlichen, sondern auch im praktischen Beruf. Dabei ist Kant mehr der Mann des Willens und der Grundsätze, T. hat mehr Gemütswärme und Aufgeschlossenheit für fremde Eigenart. Beide sind gute Lehrer, beide, T. als Talent, Kant als Genie, ächte Repräsentanten des deutschen Geistes.

1) Bei Harnack, Gesch. d. Berl. Akad. I, 1, S. 457.

II. Kapitel.

Die früheren philosophischen Arbeiten.

1. Die überkommene Lage.

Man pflegt die Zeit, in welche T.' Auftreten fällt, als Herrschaft Wolffs zu charakterisieren. Allerdings war die Leibnizisch-Wolffsche Philosophie als reinigende Windsbraut in den scholastischen Betrieb der Universitäten gefahren, aber völlig siegreich war sie nicht. Die Bedenken von christlicher, speziell pietistischer Seite gegen die Konsequenzen derselben schufen einen Gegenstrom, der sich mangels eigener Ideen eben wieder von den Alten und vom Mittelalter her seine Stoßkraft holte. Noch gewaltigere Konkurrenz, die schon Leibniz und Wolff selbst, noch stärker aber ihre Nachfolger zu spüren bekamen, erstand in den Ausländern. Zwar deren extreme Tendenzen, der Materialismus der Franzosen, der Idealismus Berkeleys, der Skeptizismus Humes waren meist nicht gefährlich. Um so mehr aber der Empirismus und Sensualismus, wie er sich an die Namen Locke und Condillac knüpfte. Von hier aus wurde der „Spekulation" der Krieg erklärt, ohne daß freilich eine genaue Grenze für deren Gebiet gezogen war, wurde die Erfahrung und speziell die Erfahrungsseelenlehre auf den Schild erhoben, wurden die Vertreter der positiven Wissenschaften, die Mathematiker und Physiker, zum Abfall von der Systemphilosophie aufgerufen. In echt deutscher Bewunderung des Fremden wurde das aufgenommen, allerdings meist nicht bis zum Punkte der Selbstverleugnung, sondern mit dem Eindruck, Fremdes und Eigenes passe zum Bunde. Schon Leibniz hatte das Vorbild universaler Versöhnlichkeit gegeben und seine Stiftung, die Berliner Akademie, ging hier in seinen Fußtapfen. Ihre Parole war: Leibniz und Locke, ja vielmehr bald: Locke und Leibniz. Das ist der Eklektizismus, von dem Merian sagt, er sei la seule secte ou non-secte qui doit respirer dans une Academie;

und Ancillon bestätigt es, die Berliner Akademie s'est toujours préservée de la contagion des systèmes.[1]) Der Streit der Leibnizanhänger unter sich, vor allem über die influxusfrage, aber auch die Erschlaffung des systematischen Triebs hatte dieser Stimmung die Wege bereitet. Immerhin war innerhalb derselben der Unterschied, ob man Locke, wie Friedrich der Große und ein Teil der Akademie tat, oder ob man Leibniz in den Vordergrund rückte. Auf der letzteren Seite, bei dem deutsch gesinnten Elektizismus müssen wir zusammen mit Reimarus, Lambert u. a. auch T. suchen. Was T. zu den Eklektikern hintrieb, war nicht etwa blos das Vorbild seines Lehrers Eschenbach, sondern sein eigenes irenisches Gemütsbedürfnis, sowie seine eigene, eben durch den Eklektizismus geförderte Geistesart, Unabhängigkeit von einzelnen mit der Abhängigkeit von allen gegenüberstehenden Autoritäten zu verbinden. Er suchte die Wahrheit überall, fand einen Wahrheitskern auch in den entgegengesetzten Standpunkten und stellte das Gefundene dann als Vollwahrheit nebeneinander. So wurde er der klassische „Vermittler", als den wir ihn kennen lernen werden.

Auf der deutsch gesinnten Seite des Eklektizismus hielt ihn außer der Kenntnis der Originalwerke von Leibniz und Wolff vor allem das Studium von A. G. Baumgarten, auf den er vielleicht durch seinen Lehrer Aepinus aufmerksam wurde. Durch die Hochachtung vor ihm wurde er bewahrt vor der prinzipiellen Wolffgegnerschaft, wie sie aus religiösem Untergrund heraus sowohl Eschenbach und Darjes, als Crusius damals kultivierten. Noch im späteren Alter bekennt T. von Baumgarten: „Ich erinnere mich des scharfsinnigen Mannes mit Ehrfurcht, denn ich habe vordem seine Metaphysik mit ganzer Innigkeit studiert."[2]) Er gibt ihm 1760 in der Freiheitslehre Recht,[3]) er legt ihn — wie Kant[4]) — lange Zeit seinen Metaphysikvorlesungen zu Grund.

So enge wie Quistorp und Karsten ist T. nicht an Eschenbach attachiert, welche über des eben Verstorbenen Metaphysik in Rostock 1759 lasen. Ein gewisser Grundstock von Wahrheiten steht aber auch ohne schülermäßige Anlehnung für T. fest. Metaphysik ist nach E. „die Wissenschaft, die sich mit der Betrachtung

1) Harnack. Gesch. d. Berl. Akad. I, 1, S. 428 A.; S. 445.
2) Cramers Beitr. 1783, S. 143.
3) Vgl. Ziff. 2 dieses Kapitels.
4) Erdmann, Refl. II, Ziff. 221.

3er der hauptsächlichsten Dinge, des Menschen, der Welt und Gottes, beschäftigt, durch deren richtige Erkenntnis man den Grund zu seiner Glückseligkeit legt" (E. Metaph. § 1). Diesen 3 Teilen der Wissenschaft ist voranzusetzen die „Grundlehre" oder Ontologie, welche die allgemeinen Grundsätze und Begriffe, die ersten Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntnis enthält. Es gibt wohl einige Verächter der Metaphysik, aber man muß diese Wissenschaft nur richtig schreiben. — T. nimmt die Anfeindung ernster und die Gründe derselben tiefer. — Unter den Regeln für richtige Abfassung nennt E.: man soll keine anderen Sätze als Erfahrungen zu Grund legen oder doch solche, die sogleich durch Erfahrungen bestärkt werden (§ 5). Die Anzahl dieser Sätze wird von den Alten nicht bestimmt, da sie jeden für sich klaren Satz dazu rechnen; die Leibniz-Wolffsche Richtung nennt zwei, Satz des Widerspruchs als Grund der notwendigen Vernunftwahrheiten und Satz des zureichenden Grundes als den Grund der zufälligen Wahrheiten (§ 6). Die zwei Hauptgattungen der Begriffe, die den Inhalt des an die Spitze gestellten „Ich denke" bilden, sind Dinge und Eigenschaften; wenn die Scholastiker erste Grundwörter wie Existenz nicht erklären, so ist das klüger, als wenn Wolff das versucht (§ 7). Der Satz des Widerspruchs ist nicht der alleinige erste Grundsatz,[1]) jede untrügliche Erfahrung (z. B. ich denke), jeder für sich klare Satz (z. B. das Ganze ist größer als einer seiner Teile) ist ihm koordiniert (§ 13). Der Körper oder die Materie ist charakterisiert durch den Begriff des Zusammengesetzten (§ 29),[2]) er besteht aus entibus simplicibus oder Monaden (§ 35), von denen aber die Leibnizischen Bestimmungen der beständigen inneren, spontan erzeugten Veränderungen, sowie der Seelenhaftigkeit (Besitz von perceptiones & appetitus), der Abspiegelung der ganzen Welt, der gänzlichen Unähnlichkeit unter einander, der blos graduellen Verschiedenheit (Körper-, Tier-, Menschen-, Engel-, Gottmonade) fern zu halten sind (§ 36). — Auch T. bekennt sich zur Monadologie,[3]) hält aber im Unterschied von E. die beständige Wirksamkeit einer Kraft für den Substanz-

1) cf. T. „Spekul." 1775, S. 39; Hw. I, S. 489.

2) T. Hw. II, S. 181—84.

3) „Ursachen" 1760, S. 30 f.; Hw. II, 183 = einfache Wesen oder Monaden, nur leugnet T. den Nutzen I, S. 128: „unmöglich, aus der metaphys. Monadologie die Phänomena in der Körperwelt zu erklären".

begriff fest;[1]) Bewußtsein spricht er mit E. erst den denkenden Substanzen zu.[2]) — Von der Menschen- oder Seelenlehre sagt E., sie sei die Voraussetzung für die Weltlehre und natürliche Gotteslehre, weiterhin auch für andere Wissenschaften, wie Sittenlehre und Naturlehre. Die rationale Psychologie, aus der man lieber keine besondere Wissenschaft mache (§ 60), soll nicht alles aus dem Begriff der Seele ableiten wollen, sondern blos die Wirklichkeit der Seele erweisen (§ 42).[3]) — Betreffs Richtigkeit und Wahrheit der Vorstellungen ist kein Unterschied zwischen innerer und äußerer Erfahrung: Ebenso gewiß als ich weiß, daß ich denke, weiß ich, daß ich die sinnlichen Vorstellungen (sc. äußerer Dinge) habe (§ 45).[4]) — Vorstellungen ohne Bewußtsein sind viereckige Zirkel. Sie kamen so zustand, daß Leibniz den nudae perceptiones der Scholastiker, die bei ihnen blos Eindrücke in den Sinngliedern (Ideae materiales) waren, eine andere Bedeutung gab, nämlich: Vorstellungen in der Seele, die aber keine Gedanken werden. Leibniz schließt das aus der beständigen Wirksamkeit einer Kraft, einem Wesensmerkmal der Monaden. Anhänger dieser Lehre berufen sich auf Kinder, Träumende, Tiere, Kranke — wenn man unter Bewußtsein nicht Philosophieren übers Denken, sondern Wissen ums Denken versteht, nicht mit Recht (§ 45).[5]) — Zu dem Satz „nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu" bemerkt E., einige halten die Behauptung, daß alle Erkenntnis von den Sinnen anfange und quod non dentur ideae innatae, für den Grundstein der Gottesleugnung; aber der Streit, ob man einen angeborenen Begriff von Gott habe, ist ein Wortstreit (§ 50). Ähnlich führt T. den Streit zwischen Locke und Leibniz und zwischen Locke und Descartes auf Mißverstand zurück,[6]) während Kant es bei Mendelssohn als Untugend rügt, sachlich gegründete Streitigkeiten der Schulen für Wortstreit zu erklären.[7]) — Reiner Verstand ist ein solcher, welcher sich Vorstellungen von Dingen

---

1) „Verschiedenheit," Mecklenburg. Nachr. 1762, § 5.

2) ib. § 6: Die denkende Substanz fühlt, daß sie verändert werde, die nichtdenkende nicht.

3) Die rationale Psychol. kommt bei T. Hw. erst als 13. Versuch.

4) T. Hw. I, S. 400 ff.

5) T. „Ursachen" 1760, S. 62: Dunkle Vorstellungen noch von vielen geleugnet. Hw. I, S. 271. 98 vermittelt, steht aber trotz Unterscheidung von percipere u. apperc. E. nahe; vgl. nächstes Kapitel.

6) Hw. I, S. 337 f.

7) „Einige Bemerk. z. Jakobs Prüf. d. Mend. Morgenstunden."

machen kann, ohne daß sich Bilder der sinnlich empfundenen Dinge einmischen. Einen solchen haben wir Menschen nicht, auch nicht reine Vernunft als Vermögen solcher Vernunftschlüsse, darin die Vordersätze keine sinnlichen Urteile und Erfahrungen sind. Wolff (Ps. empir. § 495) meine zwar, „daß die Mathematici in der Arithmetik, Geometrie etc. eine reine Vernunft zu Markte brächten, weil sie Erklärungen und daraus hergeleitete Sätze zu Grunde legten; imgleichen daß in der Ontologie die ersten Grundwahrheiten durch die reine Vernunft erkannt würden. Allein 1. alle ersten Grundsätze in der Ontologie müssen Sätze sein, deren Richtigkeit durch eine jede Erfahrung sogleich bestärkt wird; welches auch von den zu Grunde etwa gelegten Definitionen gilt. Sonst taugt die ganze Ontologie nichts, wenn nicht ihre Wahrheiten als Erfahrungssätze können angesehen werden.[1]) 2. Der Mathematikus kann sich am allerwenigsten einer reinen Vernunft rühmen. . . . Wie siehts mit den ersten Grundsäulen, den Begriffen aus? Macht er sie mit einem reinen Verstande? Keineswegs, sondern mit einem sog. unreinen Verstande,[2]) denn alle seine ersten Begriffe macht er durch Absonderung von sinnlichen Dingen. Z. B. Euklid fängt seine Elementa mit dem Begriff der Linie an, zu dem kommt er durch Hilfe sinnlicher Dinge. Er betrachtet nämlich allerhand gemachte Striche oder Linien, mit Hilfe der Absonderung sucht er das Allgemeine heraus, d. i. eine Eigenschaft, die ihnen allen zukommt (§ 50). — Wir werden auf diesen Punkt noch zurückkommen.[3]) — Bei der natürlichen Gotteslehre sagt E., daß die Erkenntnis eines außerweltlichen, höchsten Wesens „doch eigentlich die Hauptabsicht der Metaphysik" sei (§ 42), ferner, die Bejahung Gottes sei die einzige Grundsäule aller Beruhigung und Glückseligkeit (§ 94). Ähnliche Äußerungen finden sich auch bei T.[4]) — Die Selbsttätigkeit definiert E. wie T.[5])

1) Hw. I, S. 541 unterscheidet T. beim Grundgesetz des Widerspruchs 3 Fassungen, von denen die erste ein Erfahrungssatz, die beiden andern Axiome sind.

2) T. Hw. I, S. 427 über Unterschied von sinnlicher und vernünftiger Erkenntnis: „bei jener wirket die Denkkraft das wenigste; bei dieser das meiste". Also auch Zusammenwirken von Verstand und Sinnlichkeit.

3) Vgl. IV. Kapitel.

4) „Spekul." 1775, S. 84: Endzweck der gesamten allg. Philosophie; „Gottesbegriff" 1778, Cramer Beitr., S. 139: Gedanken, die ihn „beruhigt" haben; „Ursachen" 1760, § 4.

5) Esch. § 59; T. Hw. II, S. 47.

als die Macht, ohne Beihilfe eines mitwirkenden Dings und also aus eigener innerer Kraft sich zu seinen Handlungen zu bestimmen; E. hat das Gleichnis von der aufgezogenen Uhr, T. das von der Stahlfeder. Die Freiheit als Möglichkeit anders zu handeln hält E. fest, wie auch T., wenn letzterer daneben auch den Satz vom Grund in seiner Allgemeinheit retten will. — Abweichend lehrten T. und E. beim Erscheinungsbegriff. E. bekämpft diesen in der Wolffschen Form. Mundus sensibilis und intelligibilis heiße sonst Welt mit Sinnen wahrgenommen und Welt in unseren Gedanken (m. idealis), bei Wolff jedoch m. qualis nobis apparet und m. qualis revera est. Die Sinne machen uns nämlich nach Wolff die körperlichen Dinge und ihre Eigenschaften nicht so vorstellig, wie sie in der Tat beschaffen sind. Cartesius hoc feliciter detexit circa colores gegenüber den deren Realiät behauptenden Scholastikern; was aber von den Farben gelte, gelte auch von der Ausdehnung, Festigkeit etc. Damit habe Wolff dem Idealisten, mit dem verwechselt zu werden er sich verbitte, da er auch einen Beweis für die Wirklichkeit der Körper beibringe, dennoch alles zugestanden, was dieser verlange; denn die Trüglichkeit der Sinne sei der Grundstein des Idealismus (§ 78. 37). Hier, beim Erscheinungsbegriff folgt T. der Leibniz-Wolffschen Tradition.[1]) — Die Grundstellung des E. ist also wie bei Darjes: er steht christlichen Kreisen nahe,[2]) auch der christlich-scholastischen Philosophie, welcher er häufig Recht gibt gegenüber den „Neueren“, der Leibniz-Wolffschen Richtung. Speziell Wolff wird fast in allen Paragraphen bekämpft. Gegenüber Crusius, dem Hauptgegner von Wolff, ist er selbständig. Der Erfahrungsstandpunkt weist auf Locke. T. hat davon das meiste auch, Fußen auf Locke, Achtung vor der Religion, auch vor der alten Philosophie. Wenn er dagegen Leibniz gegenüber, auch Wolff gegenüber eine entschieden andere Stellung einnimmt, so hat immerhin seine Rostocker Studienzeit dazu mitgewirkt, daß er die „Wolffianer“ als eine Richtung, zu der er nicht gehört, von sich unterscheidet.

Wir hörten schon, daß T. Logik nach der „vortrefflichen“ Vernunftlehre des Reimarus las. Dieser sog. ältere Reimarus ist ihm als in erster Linie auf Leibniz und Wolff, weiterhin aber

1) Hw. II, S. 152 f. Gegen Eschenbach auch Mendelssohn Literaturbriefe 1759, 38. Brief.

2) Hat mit seinem Buch das Hauptabsehen, „die Göttlichkeit der heil. Schrift festzusetzen“, § 4.

doch auch auf Locke gründend, gesinnungsverwandt. Nur will T. grundsätzlich mehr geben als die „Vernunftlehrer"; über ihre „Regeln" hinaus ist sein Ideal die Methode der Mathematiker und Physiker.[1]) Speziell Lockes Einfluß tritt auch bei R. darin zutag, daß er vor das Kapitel über die Richtigkeit der Begriffe ein solches über ihre Erzeugung setzt,[2]) daß er von der aus Erfahrung herkommenden Materie derselben ihre von uns stammende Form unterscheidet,[3]) daß er von Schranken des Verstandes und der Vernunft spricht,[4]) daß er mahnt, Einbildungskraft und vorzeitiges Schließen beim Empfinden ruhen zu lassen, wenn es nicht zum Betrug der Einbildungskraft und Mißbrauch der Vernunft kommen soll.[5]) Andererseits begegnen wir bei R. der Leibnizischen Apperceptionslehre,[6]) sowie der öfters vorkommenden[7]) Verschmelzung derselben mit Locke.[8]) Eine direkte Beziehung des T. auf R., wenn auch kritisch modifiziert, liegt vor beim Thema der Sprache und des Vorzugs des Menschen vor dem Tier; die einschlägigen Begriffe Reflexion, Vernunft, Bewußtsein, Freiheit, weisen auf des R. Gebrauch zurück.[9]) Weiteres ist: R. warnt wie T. vor Gleichsetzung von Gehirn- und Seelenvorgängen.[10]) Der Fehler der Verwechslung des Nichtwahrnehmens der Identität

---

1) „Ursachen" 1760, S. 13.

2) „Vernunftl." 1756, 2. u. 1. Kap.; Lock. 1. B., 1. Kap., § 2: Ursprung, Sicherheit . . . des menschl. Wissens.

3) ib. § 159; auch „Lockes Regel" dort mit Beschränkung: viele unserer Begriffe entstehen ursprünglich aus der verschiedenen Empfindung. Über „Form" cf. Lock. 2. B., 2. Kap., § 2; 2. B., 12. Kap., § 1 u. T. Hw. I, S. 336; auch „Spekul." (unter Verhältnis von Begriff und Satz).

4) ib. § 19. 38; Lock. 4. B., 3. u. 4. Kap.; 4. B., 17. Kap., § 9 ff.; 1. B., 1. Kap., § 2. 4; 2. B., 7. Kap., § 10; T. Hw. I, S. 335.

5) ib. § 95. 161; Lock. z. B. im 4. B., 4. Kap., § 1 ff. u. 4. B., 12. Kap., § 1 ff.; T. Hw. Vorr. XVII. XXI.

6) ib. § 27 Bewußtsein = Unterscheiden. Ebenso T. Hw. I, S. 289 f. 293. Crusius ist bekanntlich hierin anderer Ansicht als Wolff: Bewußtsein eher als Unterscheiden (s. Neeb, Syst. d. krit. Phil. 1795, § 52). T. hält auseinander Auskennen und Unterscheiden im engeren Sinn, Hw. S. 353. — Reimarus § 60 hat dann auch Bewußtsein = deutliches Vorstellen (deutlichgemacht eben durch Unterscheiden).

7) B. Erdmann, Martin Knutzen S. 112.

8) ib. § 53 undeutliche Vorstellung = Empfindung.

9) Hw. S. 744; cf. meine Abh. „Herder u. Tetens" im Archiv f. Gesch. d. Phil. 1905, bes. S. 236 f. 244 f.

10) § 100; T. Hw. I, S. 544.

mit dem Wahrnehmen der Diversität[1]) wird genannt Vernunftl. § 43, das Unverändertsein von Sinngliedern und äußeren Umständen als Bedingung reeller Sinnenerkenntnis[2]) Vernunftl. § 97. Der Abweis der Auffassung der allgemeinen Vernunftsätze als Induktionssätze findet sich — dies der Hauptpunkt Leibnizischen Einflusses — schon Vernunftl. § 159—62, weshalb T. sagen kann: „Ich übergehe, was in jeder guten Vernunftlehre über diese Gattung von Gemeinsätzen gesagt wird.“[3]) Von Wichtigkeit ist auch die Analogie zwischen Natur und Vernunft in § 23, wo ausgeführt wird, bei den Logiken oder Vernunftlehren müsse man mehr als seither die Natur zu Rat ziehen, müsse fragen, was eigentlich die Kraft der Vernunft sei oder durch welche Regeln sie von Natur bestimmt sei; man tue solches ja in der Naturlehre, daß man die Bestimmung der körperlichen Bewegungskräfte in allgemeine deutliche Regeln oder Gesetze der Bewegung bringe: warum nicht auch in der Vernunftlehre bei der Bestimmung der Vernunftkraft?[4])

Es ist auffallend, daß T. von einer so bedeutsamen Erscheinung wie Crusius nicht mehr Notiz nimmt. Er erwähnt ihn nur bei den Bestrebungen um eine wissenschaftliche Zeichensprache[5]) und später bei der Frage des räumlichen Charakters des Unendlichen.[6]) Und doch hatte dieser kurz vor des T. Auftreten, 1753 in 2. Auflage einen „Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten“ als „Versuch einer teils erleichterten, teils verbesserten Metaphysik“ erscheinen lassen. Auf Kant, der ihn in der „Preisschrift“ bespricht, hat Crusius unstreitig befruchtend gewirkt mit seinen materialen Grundsätzen neben den formallogischen, mit seiner Trennung von Ideal- und

1) Hw. I, S. 553.

2) ib. S. 559.

3) T. Hw. I, S. 465. — Reimarus unterscheidet „Grundsätze der Vernunft“ § 34 u. 157, die bei ihm aber blos logischen Charakter haben, und „Grundsätze der Erfahrung“ § 167; letztere sind mit Vorsicht, unter Anwendung einer besonderen „Erfahrungskunst“ § 166 zu gewinnen. Jedenfalls gilt § 162: „Bloße Erfahrung gibt keine allgemeinen Sätze.“ Neeb (Syst. d. krit. Phil. § 510) rühmt, R. habe vor dem Kritizismus den besten Erfahrungsbegriff gehabt, indem er sagte: die Empfindung des Wirklichen gibt ein klares Erkenntnis einzelner Dinge u. Fälle.

4) Noch unmittelbarer ist hierin der Einfluß von Kants Dissertation.

5) „Ursachen“ 1760, § 15—26.

6) Cramers Beiträge 1778, S. 188. — Ein Streit um Crusius wird erwähnt Bützow. Gel. Nachr. 1761, S. 64.

Realgründen, seinen unmittelbaren (bei Kant unerweislichen) Urteilen,[1]) vielleicht auch mit Zuweisung des ubi et quando zum Charakter des Existenziellen,[2]) mit seiner wolffisch orientierten Auffassung der Bestimmung der Metaphysik,[3]) mit seiner Einreihung des Freiheitsbegriffs ins System der Wissenschaften,[4]) vor allem mit seiner gegen Wolff gerichteten und Rüdiger weiterbildenden Unterscheidung der mathematischen und metaphysischen Methode. Was Kant und T. in letzterer Hinsicht an Gemeinbesitz haben, kann wohl auf die trefflichen Ausführungen des Crusius über Mathematik[5]) zurückgehen, wie ja auch die Wahl der Preisaufgabe für 1763 durch die Berliner Akademie mit der Crusius'schen Kritik an Wolff in Zusammenhang steht. Daß T. dem Crusius nicht näher kommt, rührt wohl — abgesehen von dem ihm nicht sympathischen Gebahren der Crusianer[6]) — von der Abneigung her, die ihm dessen prinzipielle Ausweisung des Erfahrungsmoments aus der Metaphysik verursacht. Nur notwendige Vernunftwahrheiten haben nach Crusius in ihr Berechtigung. Die empirische Psychologie gehört nicht in die Metaphysik, nur das notwendige Wesen des Geistes (metaphysische Pneumatologie); höchstens sind etliche Erfahrungen aus ihr lehnweise herüber zu nehmen, um daraus die Realität und die Schranken des metaphysischen Begriffs zu erweisen[7]) — also gerade der von T. in den „Ursachen“ 1760 zurückgewiesene Standpunkt. So kann man Spuren von Crusius bei T. nur in Einzelheiten treffen, die zudem nicht das Originale an diesem Mann ausmachen. Auch Cr. hält

---

1) Adickes, Kantstud. S. 44. 85 f.

2) Notw. Vernunftwahrh. § 46.

3) Vorr. z. Notw. Vernunftw.: Alle anderen Wissenschaften enthalten die ferneren Bestimmungen derjenigen Sachen, welche in der Metaphysik vorkommen. Die Wirklichkeit derselben erlernt man größtenteils a posteriori, die Metaphysik aber zeiget die Gründe der Möglichkeit oder der Notwendigkeit a priori, wodurch die Erkenntnis derselben deutlicher und vollständiger wird.

4) ib. § 83. Ähnlichkeit u. Unterschied Kant gegenüber erhellt aus folgenden Sätzen: In die Ontologie gehört nicht mehr als die Möglichkeit derselben zu zeigen . . ., die Wirklichkeit derselben aber muß . . . teils aus unserem inneren Bewußtsein, teils aus der Schöpfung der Welt . . . teils aus dem Endzweck der Welt . . . teils aus der Wirklichkeit wahrhaftig moralischer göttlicher Gesetze erwiesen werden.

5) ib. § 114 ff.

6) Vgl. oben pag. 11 f.

7) Notw. Vernunftw. § 424; § 5.

für die Metaphysik, die „Königin natürlicher Wissenschaften" oder die „allgemeine Grundwissenschaft", speziell für die Ontologie zunächst die analytische Methode für notwendig, die bis zu den einfachsten Begriffen vorschreitet. Die Erkenntnis fängt von den Sinnen an, die unauflöslichen Begriffe kann man selbst nicht wieder zergliedern, sondern nur das Ganze, an dem sie angetroffen werden (§ 8), was an eine auch bei T. sich findende Auffassung der Lockeschen Regel erinnert.[1]) Crusius, oder vielmehr sein Lehrer Adolf Friedrich Hofmann, gehören wohl zu den „Einigen", welche 7 einfachste Begriffe der intellectuellen Art aufzählen:[2]) die 7 ersten, von Crusius genannten (er hat dann noch einen 8.) entsprechen völlig denen bei T., wobei die Erklärung des „Aussereinander" als objektives Unterschiedensein es von dem „Irgendwo" deutlich abhebt (§ 102). Der Prüfstein für die Wahrheit dieser Begriffe ist, dass sie, auf dem Weg der inneren Empfindung gefunden, sich nicht anders denken lassen, als man sie denkt (§ 8. 32. 50. 72 und a.)[3]) Die Ableitung der Grundsätze aus dem Wesen des Verstandes (§ 15) hat T. auch. Der Verbindung aus dem Wesen des Verstandes steht bei beiden Philosophen die durch Einbildung gegenüber.[4]) Die Begriffe des Entstehens und der allgemeinen causa efficiens haben bei beiden Verwandtes.[5]) Im Begriff der Notwendigkeit macht sich der Unterschied geltend, daß T. sich mit der Zeit, was das Verhältnis von subjektiv und objektiv betrifft, andersartig weiterentwickelt hat. Bei Crusius nämlich ist die Notwendigkeit ohne weiteres etwas Objektives (§ 10. 122): nicht etwas in unseren Gedanken, sondern in der Sache selbst; die subjektive Fassung (dessen

---

1) In den „Ursachen", vgl. unten Ziff. 3, a.

2) In den „Ursachen".

3) cf. T. Hw. I, S. 467: Dies kann ich nicht leugnen, weil ichs gar nicht anders denken kann.

4) Vernunftw. § 50. 118; T. Hw. Vorr. XVII.

5) Für ersteren cf. Cr. § 33 („daß ein entstehendes Ding sein Dasein von einem anderen hat") mit T. Hw. I, S. 502 (das innere Selbstgefühl wird sagen, „daß mit der Idee des Entstehens u. des Werdens die Idee von einer hervorbringenden Ursache so innig verbunden sei, daß man dem Naturtrieb der Reflexion . . . mit Gewalt widerstehen müsse etc.); für letzteren Cr. § 72 (Beständigkeit der Aufeinanderfolge, . . . Mangel einer deutlicheren oder richtiger erwiesenen Ursache, . . . Möglichkeit die Wirkung aus der zum Grunde gelegten Kraft causaliter herzuleiten und zu begreifen) mit T. Hw. S. 315 ff. 322 ff. Bei ersterem Begriff liegt Locke, bei letzterem hauptsächlich Wolff zugrund.

kontradiktorisches Gegenteil sich nicht denken läßt) trifft nicht das Wesen, sondern nur das Kennzeichen des Notwendigen. Die ganze schillernde Stellung der Ontologie ist schon in der doppelten Definition des Dings enthalten (§ 11): im weiteren Sinn Mögliches und Wirkliches, im engeren blos Wirkliches umfassend.

2. Die Disputationen.

Von den Corollaria der Disputation von 1760 ist in metaphysischer Beziehung etwa zu nennen These 7: Nullae notiones in philosophia loco principiorum poni possunt, nisi quarum possibilitas sit demonstrata. Perspicere vero notionis possibilitatem et nullam in illa adpercipere posse contradictionem valde differunt. In den „Ursachen" 1760 (§ 27 ff.) ist dieser Punkt genannt, aber der Unterscheidung von Nachweis der Möglichkeit und Nichtbemerken eines Widerspruchs, die übrigens wohl nur logische Bedeutung hat, nicht weiter nachgegangen. — Das Freiheitsproblem bespricht These 11: Contingentia formalis mutationum in mundo, qua nulla in antecedentibus ponitur ratio suff., casum purum involvit. Experientia illam non docet, nec ratio, licet imaginatio, concipere potest. Et posita illa, justa actiones imputandi deest causa, ut celeb. Baumgartenius recte monet. Im Unterschied von Eschenbach will er also mit Wolff und Baumgarten den Satz des zur. Grundes in seiner Allgemeinheit festhalten. Über Causalität spricht These 14: Effectus plenus cum omnibus suis determinationibus, unicam tantum habere potest non solum rationem, sed et causam. Es ist nicht zu ersehen, ob diese einzige Ursache als etwas Einfaches oder wie die Wirkung als etwas Zusammengesetztes anzusehen ist; später behauptet T. letzteres.[1]) Für die Psychologie ist interessant These 4: Ad unicum tantum objectum eodem temporis momento attendere possumus. Der Schein, auf mehreres zugleich achten zu können, löse sich bei näherer Prüfung in ein rasch sich folgendes Nacheinander auf.[2]) These 5: Facultas abstrahendi si spectatur, quod illi inest reale, consistit in facultate dirigendi ad haec vel illa potius quam ad alia. Das „andere" bleibt nach These 4 also im Dunkel, wovon der Grund mehr die Abwesenheit einer Fähig-

1) Hw. I, S. 321.
2) Kehrt wieder „Ursachen" 1760, S. 62.

keit als eigene Fähigkeit sei. These 15: Temperamentorum corporis diversitas in diversa constitutione nervorum sive organorum sensoriorum quaerenda est; hoc posito temperamenta animae illis respondere debent. T. scheint hier in den Bahnen Krügers zu gehen, von dessen physiologischen Untersuchungen er sich damals für die Psychologie viel versprach.[1]) In der praktischen Philosophie will These 8 das Prinzip: fac quod tibi bonum est, sive perfice te ipsum als Parallele dem des Widerspruchs in der Metaphysik zur Seite stellen. Aus ihm in Verbindung mit anderen Wahrheiten werde dann das zweite abgeleitet: dirige actiones tuas ad maximam felicitatem in mundo obtinendam, das man dann in der Moral aus verschiedenen Gründen besser als erstes setze — ein Vermittlungsvorschlag, der, ohne jene „Gründe“ zu kennen, nicht viel Überzeugendes hat.[2]) Die Zugrundlegung des Widerspruchsgesetzes in der Metaphysik, die Eschenbach nicht hat, und T. später auch nicht mehr, kommt wohl von Baumgartenschem Einfluß.[3]) — Aus der Disputation von 1763, wo Engel des T. Sätze verteidigt, sei angeführt These 6: Quoties in scientiis et artibus elegantioribus a regulis sine vitio receditur, exceptio tantum facta est ob fortiorem quandam nobis forsan ignotam. Man erinnert sich an Verhandlungen damaliger Zeit, die die Literaturgeschichte angehen.

3. Die metaphysischen Schriften.

a) Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind. 1760.

Die Schrift hat die Tendenz, nicht die Metaphysik zu verkleinern, sondern sie bessern zu helfen; denn Erkenntnis des Irrtums ist die halbe Besserung (S. 67). 6 Ursachen der Rückständigkeit der Metaphysik werden aufgeführt, wobei die 3 ersten Punkte näher zusammengehören. Was T. Metaphysik heißt, stimmt mit dem gewöhnlichen, speziell mit Eschenbachs Begriff überein. Sie ist die „Wissenschaft, welche nebst einer Theorie von allen

1) „Ursachen“ 1760, S. 61; Verschied. d. Klimas, Schleswig-Holst. Anz. 1759, 29. Stück, § 3.

2) Weiteres darüber „Verschiedenheit“ 1762, § 7.

3) z. B. Baumgarten Metaph., Ausg. 1739, § 7: principium absolute primum.

möglichen und wirklichen Dingen [1]) [Ontologie] die allgemeinen und notwendigen Eigenschaften der Welt [Kosmologie], die Lehre von der Seele [Psychologie] und von Gott [natürliche Theologie] in sich begreifet, oder mit anderen Worten, welche uns die allgemeinsten Grundsätze der menschlichen Erkenntnis und die übrigen theoretischen Wahrheiten der Vernunft lehret, die zu unserer Glückseligkeit notwendig sind" (4). Der jetzige Zustand dieser Wissenschaft ist der, daß, während man in der Mathematik und in der durch diese gestützten Naturlehre täglich weiterkommt, in der Analysis weit über Newton und Leibniz hinaus, in der Optik z. B. durch Lamberts Ausmessungen der Lichtstärke, die Metaphysik, die doch „den prächtigen Titul einer Königin der menschlichen Wissenschaften" [2]) führt, sehr wenige ausgemachte Wahrheiten aufweist. Nicht der einzige, aber ein hauptsächlicher Grund dieses Mangels, besonders in der obersten metaphysischen Disciplin, der Ontologie, ist die Versäumnis des Wesentlichen in der mathematischen Methode. Die Versäumnis wäre nachgeholt, die Evidenz der geometrischen Lehrsätze auch in den ontologischen Grundsätzen erreicht, wenn 1. alle Begriffe die größte Deutlichkeit hätten, 2. jedes Wort seine bestimmte und von allen angenommene Bedeutung besäße, 3. wir keinen Begriff zuließen, dessen Möglichkeit nicht erwiesen wäre. Das Verworrene und Dunkle in den Begriffen, aus denen die Grundsätze bestehen, die Verschiedenheit in den Begriffen, welche doch mit denselben Worten verknüpft werden, sodann die zu seltenen apriorischen Begriffsuntersuchungen sind die 3 ersten Ursachen der Rückständigkeit der Metaphysik. Daß diese in der Entwicklung hinter der Mathematik zurück ist, liegt übrigens nicht blos an Versäumnis, sondern an der ungünstigeren Lage. In der Ontologie müssen die Begriffe weit reiner und deutlicher sein als in der Mathematik; die einfachsten Ideen in dieser gehören in jener schon zu den zusammengesetzten. In der Mathematik kommt nur eine Art der Bestimmung der Dinge, die Grösse, und nur zwei Verhältnisse, Gleichheit und Ungleichheit in Betracht, in der Metaphysik alle möglichen Arten der Bestimmung der Dinge und

1) cf. auch oben Crusius.

2) So auch in der Vorr. zu Kants Kr. d. r. V., bei Leibniz, Crusius, Mendelssohn etc.; die Stelle bei letzterem, 20. Literaturbrief 1759 (Schriften IV, 1, S. 499) ist wohl direkte Vorlage (cf. Vaihinger, Kommentar I, S. 89 f.).

alle möglichen Verhältnisse. Ferner: weit mehr Begriffe sind in der Metaphysik deutlich zu machen als in der Mathematik. Endlich: in der Mathematik hat man geschickte Zeichen für die allgemeinen Begriffe.

Wenden wir uns zu dem ersten Desiderandum für die Metaphysik, bessere Entwicklung der Begriffe, so ist das Ziel derselben die Entdeckung der einfachen Ideen. Gerade die Ontologie darf ja nicht ruhen, bis sie zu den allereinfachsten Begriffen und Grundsätzen in der Analyse hinaufgekommen ist. Bei diesen einfachen Ideen sind zwei Arten zu unterscheiden, solche die nichts als einfache Empfindungen, innere oder äussere, sind, und solche, die man durch Abstraktion erhält. Erstere Art, z. B. die Empfindung resp. Vorstellung von roter Farbe, von einem einfachen Schall, von etwas Bitterem u. ä., hat Locke in seinem vortrefflichen Buch vom menschlichen Verstand scharfsinnig untersucht, wenn er gleich manches für einfach nahm, was bei schärferer Analyse noch Unterscheidungen zuläßt. „Es müssen die Erfahrungsbegriffe in der Psychologie, wenn sie die gehörige Deutlichkeit haben sollen, alle in solche einfachen Empfindungen aufgelöset werden“ (24). Freilich alle Verworrenheit bringt man nie weg bei diesen Ideen, so einfach sie sind, weil sie immer noch Empfindungen sind; unsere Erkenntnis von den wirklichen Dingen, deren Begriffe uns die Erfahrung lehren muss, sind nur eines gewissen Grades der Deutlichkeit fähig (24).

Auch die andere Art der einfachen Ideen, die durch Abstraktion gebildeten, stammen nach Lockes Erweis zuletzt aus Empfindungen, indem die Seele gewisse Bestimmungen auch bei einfachsten Empfindungen von den übrigen trennt, bis sie nichts zu Zergliederndes mehr am Gegenstand gewahr wird.[1]) Als Beispiele derartig gewonnener Ideen führt T. an: Etwas, Nichts, Unmögliches, Beieinander, Nacheinander. Am Ende der Analyse bleibe vom Objekt nur die Vorstellung übrig, daß es ein Etwas sei; auch diese vollends weggenommen, bleibe das Nichts; beide zusammengesetzt geben einen Begriff, der sich nicht denken läßt, das Unmögliche etc.

Die A n z a h l der einfachen Ideen läßt sich jedenfalls bei der erstgenannten Art nicht angeben. „Ob sich aber das Verzeichnis dieser durch die Abstraktion einfach gemachter genau angeben

---

1) Näheres über sie in „Spekul.“ 1775, S. 65 f.

lasse, daran ist sehr zu zweifeln" (26). Einige führen 7 an:[1]) Subsistenz, Irgendwosein, Aussereinandersein, Aufeinanderfolgen, Causalität und Machen, Einheit und Verneinung. Tönnies in Kiel hat als allerhöchste Gattung das Quod mit seinen beiden Arten Etwas und Nichts, ferner dann Ratio, Materie und Form, die er Namen nennt, und 4 andere, die bei ihm Grade heißen: Möglichkeit, Existenz, Aktualität und Aktus; denen werden dann noch 10 Verhältnisse beigelegt, darunter das Zugleichsein, Aufeinanderfolgen, Verneinen, Setzen, Miteinanderverknüpftsein, Getrenntsein[2]) etc. Der Wolffianer, meint T., werde die Causalität und das Irgendwosein wohl schwerlich stehen lassen. Er selber, T., möchte das Denken ebensowohl als das Nacheinandersein aufgenommen wissen und zeigt damit, daß ihm Tafeln vorschweben, wie etwa die Lockesche von den ursprünglichen Ideen, wo unter anderem auch die perceptivity,[3]) das Vermögen wahrzunehmen und zu denken, vorkommt. Bis auf derlei einfache Ideen müssen die Begriffe der Ontologie gebracht werden, wenn alle Undeutlichkeit verschwinden soll. Herrscht Streit, wie bei Causalität, Raum, Zeit, so gibt es eben wiederum nichts anderes, als „Lockes Weg",[4]) Rückgriff auf das, was man sich vorstellt, wenn man die betreffende Idee in den Gegenständen gewahr wird. Wer z. B. behauptet, zu dem Begriff „Machen" werde mehr erfordert, als die Möglichkeit, daß eins aus dem andern erkannt werden kann, der muß dieses Mehr aus der Erfahrung angeben. — T. selbst hat jenen Wolffischen Causalbegriff ständig beibehalten. Ein Muster trefflicher Analyse sei der Kraftbegriff in Maupertuis'[5]) Kosmologie.

Die Aufführung der 2. Ursache der Rückständigkeit der Metaphysik ist veranlaßt durch ein ebenfalls 1760 erschienenes

---

1) Darunter Crusius, wie oben bemerkt.

2) Klingen in den beiden letzten Verhältnissen die Sätze des Nichtzutrennenden und Nichtzuverbindenden von Crusius an? — Auch Lambert in seiner 1764 niedergeschriebenen, 1771 veröffentlichten Architektonik zitiert Tönnies: „er zeigt, daß durch behörige Kombination einiger ontologischer Grundbegriffe die übrigen bestimmt und herausgebracht werden können" (Vorr. XX).

3) 2. B., 21. Kap., § 73.

4) Dies der Ausdruck von Tetens „Spekul." 1775, S. 35; von Kant her (z. B. Refl. II, Nro. 513) ist uns geläufig „Lockes Regel".

5) Seit 1746 Präsident der Berliner Akademie (Harnack, Geschichte derselben, I, S. 293 ff.).

Buch über Sprachfehler, sowie durch die Bemühungen von Tönnies und Crusius, die wissenschaftliche Zeichensprache festzusetzen, die Leibniz und Wolff machen wollten, ohne dazu zu kommen. Wie verwirrend identische Benennung bei divergierenden Begriffsinhalten wirkt, hat man an Spinozas Substanz nachgewiesen, der zuerst einen eigenen Begriff von Substanz aufstellt, aus diesem dann aber Schlüsse zieht, als ob der gewöhnliche Substanzbegriff zugrunde läge.

Eine 3. Ursache ist: man führt zu wenig apriorische Untersuchungen, bei denen man den Begriff eines Dings auf seine Möglichkeit ansieht. Dieser Punkt kann aus Reimarus Vernunftlehre (1756) § 157 oder direkt aus Leibniz, etwa dem Aufsatz Meditationes de cognitione, veritate et ideis stammen. Letzteres ist nicht unwahrscheinlich, weil T. auch berührt, was Leibniz in jenem Aufsatz Causaldefinitionen heißt, ebenso den dort behandelten Gegensatz symbolischer und anschaulicher Begriffe. Dieser symbolische oder Zeichencharakter ist neben der Vielheit der Bestimmungen eines Dings in der Metaphsik im Gegensatz zu der blos einen Art in der Mathematik die Hauptschwierigkeit für apriorische Deduktionen: man denkt bei solchen Begriffen die inneren Bestimmungen gar nicht, sondern stellt einige Verhältnisse gegen andere Dinge oder einige Möglichkeiten zu wirken und zu leiden vor, bringt es also blos zur Stufe der Klarheit, zur Unterscheidung eines Dings von andern (wie Leibniz sagt, zu Nominal- nicht zu Realdefinitionen). So ist uns die innere Natur der Seele unbekannt; wir wissen blos, daß etwas in ihr ist, was Vorstellungen wirkt. Der Gottesbegriff ist der einzige symbolische, dessen Möglichkeit sich aus dem Begriff erweisen läßt, weil[1]) auch die unbekannten Merkmale positiv sein müssen, nichts Verneinendes haben dürfen. — Im Hw.[2]) hat T. den ja auch durch Wolff und Thümmig aufgenommenen Gegensatz von symbolisch oder analog und anschaulich auch noch, aber faßt ihn als graduellen Unterschied: die Analogie mit den Objekten ist bei den anschaulichen völliger.

Ein weiterer wichtiger Punkt neben den 3 Hauptursachen, bei dem es sich aber weniger um die grundlegende Ontologie, sondern um die übrigen metaphysischen Disciplinen handelt, bei

1) Nach Wolff.
2) I, S. 87 ff.

dem auch nicht mehr die Mathematik Muster und Analogie bildet, sondern eher die Physik, — in der ja auch trotz Anwendung der Mathemathik auf sie vieles dunkel ist, — besagt: wir haben noch nicht Erfahrungen genug, wie man sie in der Seelenlehre, Gottesgelehrtheit und Weltlehre braucht. Diese Wissenschaften, besonders die Experimentalpsychologie, wegen ihrer Erfahrungsbestandteile aus der Metaphysik fortweisen zu wollen, um in ihr nur notwendige, aus selbstgemachten Begriffen hergeleitete allgemeine Lehrsätze von jedem möglichen Ding und dessen Hauptarten zu haben, ist nicht zu empfehlen.[1]) Daß bei ihnen aber noch viel mehr Erfahrungen zu sammeln nötig ist, zeigt die doch am meisten ungeweifelte Sätze enthaltende Erfahrungsseelenlehre. Nachtwandeln, Vorhersehen ist aus den Gesetzen derselben noch nicht zu erklären möglich. Die Verknüpfung seelischer und körperlicher Vorgänge ist uns zwar in einigen Fällen bekannt, aber wir wissen nicht genau, welche Veränderungen in der Seele mit den körperlichen Veränderungen verknüpft sind und inwieweit sie es sind.[2]) Die Philosophen setzen gemeiniglich diese letzteren [die körperlichen] aus den Augen, und überlassen sie den Physiologen, da doch ohnstreitig ist, daß, solange wir nicht nach dem Beispiel des Hrn. Prof. Krügers auf die Beschaffenheit des Körpers zugleich mit Acht geben, wir in der Erfahrungs-Seelenlehre niemals hinter die geheimen Wirkungen der Seele kommen werden" (S. 61). — Krüger[3]) in seinem „Versuch einer Experimentalseelenlehre" von 1756 setzt die Seele als völlig vom Leib abhängig, wiewohl nicht mit ihm identisch, und will sie Experimentierens halber durch künstliche Veränderungen am Leib in aussergewöhnliche Umstände versetzen, wie die Natur in gewissen Krankheiten Beispiele eines körperlich-seelischen Experimentierens gebe. — Aus dem mangelhaften Erfahrungsstand resultieren in der Psychologie nach T. Erschleichungsfehler: man glaubt, es gebe Entschließung ohne antreibende Ursachen, es gebe einen physischen Einfluß der Seele in den Körper, es gebe mehr als eine Vorstellung in einem Augenblick oder im selben Augenblick mit der Vorstellung eine Vorstellung der Vorstellung, „welches alles ich . .

---

1) S. 4. 62; geht gegen Crusius.

2) Ähnlich „Klima" 1759, § 4; Disput. 1760, These 15.

3) Vgl. oben die Disputation von 1760.

nicht habe erfahren können."[1]) Die dunklen Vorstellungen werden von vielen noch geleugnet.[2]) Selbst, daß es eine Empfindung vom Denken gibt, ist noch undeutlich.[3]) Ohne vollständige historische Kenntnis der Wirkungen ist die Natur der Ursache, der Seele, die Frage, ob sie einfach oder zusammengesetzt ist, nicht zu entscheiden; nur Hypothesen sind möglich.

Dies die Gründe der Zurückgebliebenheit der Metaphysik. Nicht mit Recht werden noch die letzten beiden genannt: 5. die metaphysischen Wahrheiten könnten überhaupt über die Sphäre des menschlichen Verstandes hinausliegen. Die Grenze lasse sich, meint T., nicht mit Bestimmtheit ziehen. Vielleicht lasse sich bei der Seele noch vieles lernen, um ihre Einfachheit oder Zusammengesetzheit, Unsterblichkeit, Zustand nach dem Tod, wenn nicht zur Gewißheit, doch zur höchsten Wahrscheinlichkeit zu bringen. Nur eine absolute Grenze gibt es: die symbolische Erkenntnis, wie wir sie von allen Substanzen haben, bei denen wir nur Vermögen, Fähigkeiten, Kräfte kennen, nicht aber innere positive Beschaffenheiten,[4]) läßt sich nie in anschauliche umsetzen. Aber das zu unserer Glückseligkeit nötige Wissen, das wir über Welt, Seele, Gott noch erhoffen, braucht auch nicht notwendig anschaulich zu sein. — 6. Vorurteile, besonders theologischer Art oder der aristotelischen Tradition, stehen im Weg.[5]) Aber Cartesius warf alle Vorurteile weg und brachte doch in Metaphysik wenig zustand, kam kaum weiter als die Alten.[6])

---

1) cf. auch Disput. 1760, These 4.

2) So von Eschenbach, Metaphysik § 45, während Reinhard anderer Ansicht ist (Rostocker Gel. Nachr. 1759, S. 400).

3) Crusius hat diese „innere Empfindung".

4) Hallers bekannter, von Goethe zurückgewiesener Vers:

Ins Innere der Natur
Dringt kein erschaffner Geist.
Zu glücklich, wann sie nur
Die äußere Schale weist.

cf. auch T. Hw. I, S. 91. — Im Widerspruch mit der Monadenmetaphysik stimmt Leibniz in diesem Punkt mit Locke überein (Riehl, Kritizismus I², S. 79).

5) Dieser Gesichtspunkt stammt von Leibniz, cf. T. „Spekul." 1775, S. 78: Leibniz führe die Abwesenheit von Vorurteilen als Vorzug der Mathematik auf.

6) T. verschärft also das Selbsturteil des Cartesius über seine Spekulation (in der „Abh. v. d. Methode"), verlegt dessen Hauptbedeutung in die Mathematik (S. 58) u. Physik (S. 9).

Treten wir in die Besprechung dieser Schrift ein, die unter den kleineren für Kennzeichnung des allgemeinen Standpunkts von T. zusammen mit „Spekul.“ 1775 die wichtigste ist, auch wenn sie bei Kordes kein Sternchen besitzt. Im Zusammenhang mit der Gegnerschaft gegen Wolff und seine Empfehlung der mathematischen Methode in der Philosophie, die auf syllogistische Herunterführung des gesamten Wissenssystems von obersten für sich evidenten Prinzipien hinauskommt, taucht um diese Zeit die Frage auf, ob diese Methode die richtige sei. Die Berliner Preisaufgabe für 1763 zeigt dies. Unsere vorliegende Schrift stellt die Vorbildlichkeit der mathematischen Methode nicht in Frage, sie zieht aus derselben noch auf lange hinaus Aufgaben für die Philosophie, in Gewinnung eines festen in sich gegründeten Ausgangspunkts, in Schaffung einer passenden Zeichensprache, in apriorischen Begriffsuntersuchungen. Aber Allheilmittel ist sie nicht. Die Metaphysik, die mit Wolff eben nicht blos die Ontologie, sondern schließlich alles Wissen umfaßt, braucht auch — noch mehr Erfahrung.[1]) Kant in Beantwortung jener Preisaufgabe kommt zu einem andern Resultat. Die Nachahmung der mathematischen Methode in der Metaphysik ist ein Irrtum, weil die Diskrepanz beider Wissenschaften zu groß ist, sofern die Mathematik synthetisch, die Philosophie analytisch zu verfahren hat, sofern die mathematischen Zeichen veranschaulichen, die philosophischen nicht, sofern in der Mathematik nur wenige unauflösliche Begriffe sind, in der Philosophie unzählige, überhaupt das Objekt der Mathematik leicht und einfach ist, nur etliche klare Grundlehren der Größen- und Raumlehre umfaßt, das der Philosophie schwer und verwickelt. Nun hat ja auch T. Differenzpunkte zwischen Mathematik und Metaphysik bemerkt, zum Teil auf die nämlichen aufmerksam gemacht wie Kant. Nur geht er nicht so weit, diese über die Gleichartigkeit zu stellen und die Vorbildlichkeit der mathematischen Methode wegen ihrer ganz zu verwerfen. Auch Kant bleibt übrigens nicht konsequent bei seinem Nein. „Die Metaphysik hat demnach keine formale oder materiale Gründe der Gewißheit, die von anderer Art wären als die der Meßkunst.“[2]) Hält man bei Kant sich an dieses Zugeständnis, und arbeitet T. die Differenzpunkte noch etwas antithetischer heraus, so können T. und Kant sich die Hand reichen,

---

1) Mit Eschenbach, gegen Crusius.

2) Akad. Ausg. II, S. 295: 3. Betr. Schluß.

ein Schauspiel, das wir in „Spekul." 1775 sehen werden. Gemeinsam ist ja jedenfalls beiden Wissenschaften das Ruhen auf in sich evidenten Grundbegriffen, mögen diese wie in der Mathematik gegeben oder wie in der Metaphysik erst zu erarbeiten sein.

Das Erarbeiten dieser Grundbegriffe geht vor sich im Geschäft der Analyse, das T. als ersten Punkt empfiehlt. Bei diesem interessiert uns die eklektische Gleichsetzung des Ziels der Lockeschen und der Leibnizischen Analyse, ferner die bestimmte Zweiteilung des Analysisresultats: Empfindungen und durch Abstraktion gebildete Ideen, und endlich die Tafel der letzteren Ideen selbst. Einmal: Der Empirismus, der sein Hauptaugenmerk bei der Erkenntnis auf den sinnlichen Bestandteil richtet und den intellektuellen dabei möglichst weit zurückdrängt,[1]) verfolgt mit der Analyse in erster Linie den kritischen Zweck, aus Mißtrauen gegen die abstrakten Denkgebilde, welche besonders in der Metaphysik, aber auch sonst so häufig dem Schein, der Täuschung in die Hände arbeiten, sie möglichst stark an ihre Sinnlichkeitsunterlage, das Wahrnehmungsbild[2]) zu binden. Es ist also eine Giltigkeitsfrage, die er damit lösen will, daß er vom Begriff weg auf die diesen füllende Sinnlichkeitsunterlage sieht, sie zerlegt und zugleich deren Herkunft erforscht. Was im Wahrnehmungsbild von der Empfindung stammt, ist objektiv giltig (gemäß der realistischen Definition der Wahrheit als Übereinstimmung mit dem Gegenstand); das anders woher, aus der Einbildung Stammende ist abzuweisen. Voraussetzung bei diesem kritischen Zweck der Analyse ist, daß die Herkunft der einzelnen Bestandteile, die zusammen die Sinnlichkeitsgrundlage des Begriffs bilden, durch psychische Beobachtung, etwa durch unmittelbare oder mittelbare Erinnerung oder durch bestimmte Anzeichen am Sinnlichkeitsbestandteil selbst (gewisse Stärke, Lebhaftigkeit etc.) erkennbar sei. Die Zerlegung müßte dabei nur so weit gehen, als die Stücke einheitlicher Herkunft sind. Mit dieser Endstufe der Analyse hat sich aber bekanntlich Locke nicht begnügt, sondern er will zum Einfachen, qualitativ Letzten, zu den Elementen dringen. Wie Prémontval, Lamberts

---

1) Den intellektuellen Bestandteil ganz auszuschalten, gelingt keinem historischen Vertreter des Empirismus.

2) Die „Idee" der Engländer schillert zwischen Begriff und Wahrnehmungsbild, die beide ja dem Inhalt nach in Rapport stehen und sich nur in der Existenzweise (ideell-räumlichzeitlich) unterscheiden.

Akademiekollege, es ausdrückt, es handelt sich um das Problem eines „Alphabets, Syllabars oder Wörterbuchs der menschlichen Gedanken“.[1]) Offenbar ist bei dieser Superlativierung des Analyseziels der Atomismus Pate gestanden, der aus realen Elementen den Aufbau des Objekts aufzeigen will, was dann hier auf ideellem Boden sich wiederholt.

Liegt beim Empirismus eine Art Zielwechsel in der Analyse vor, statt kritischer Erforschung der psychologischen Genesis Eruierung der Elemente, so steht beim Rationalismus die logische Arbeit im Vordergrund, die begriffsbestimmend wirken soll. Auch der Rationalismus „dekomponiert“ das Anschauungsbild, wenn er es freilich nicht als bleibenden Wissensboden, wozu der Empirismus leicht neigt, sondern nur als Fundgrube für die herauszuhebenden Begriffsmerkmale behandelt. Ziel ist, auf immer differenziiertere Merkmale zu kommen.

Aber hinter diesem ersten Ziel der Analyse drängt sofort das zweite herein, daß sie Vorarbeit liefern soll für die Synthese, daß sie immer höheres Allgemeines bis hinauf zum höchsten entdecken soll, welches dann den Ausgangspunkt bildet für deduktive Herunterführung der Erkenntnis ins Besondere und Einzelste hinein. Mit verhängnisvoller Identifizierung von empiristischer und rationalistischer Analysis wird dann das Einfachste des Anschauungsbilds dem begrifflich Allgemeinsten gleich gesetzt, die Elemente ohne weiteres als Fundamente behandelt. So bei Wolff.

Bei T. steht der von Locke herstammende kritische Zweck in der jetzigen Schrift noch zurück; nur bei Streitigkeiten sei Lockes Regel zu befolgen. Auch der rationalistische Zweck, Vorarbeit für Synthese, wird wie jener erst 1775 deutlich.

Was die bestimmte Zweiteilung des Analysisresultats in Empfindungen und in Ideen, die durch Abstraktion gebildet sind, betrifft, so wird hier der traditionelle Gegensatz von Erfahrung und Vernunft, Sinnlichkeit und Verstand maßgebend gewesen sein. Bei beiden Arten erwähnt T. Lockes Verdienste um dieselben. Nur sei er der ersten Art gegenüber in der Analyse nicht immer weit genug gegangen, was übrigens zum Teil in der Natur der Empfindungen selber liege, welche als Empfindungen stets einen Rest von Verworrenheit behalten — eine auch sonst beliebte,

---

1) R. Zimmermann, Lambert der Vorgänger Kants in Denkschr. der Wiener Akad., phil. hist. Kl., 29. Bd. 1879, S. 74 f.

übrigens durch Lockes Lehre von den sekundären Qualitäten selbst nahe gelegte Verbindung von Locke und Leibniz. Wenn T. mit Bezug auf die zweite Art sagt, auch von ihnen habe Locke die letztliche Entstehung aus Empfindungen erwiesen, so bleibt dahingestellt, ob er es schon in dem speziellen Sinn meint, solche Begriffe müssen aus der Reflexion, der Quelle der inneren Erfahrung geschöpft sein, oder in dem allgemeineren, sie müssen als Bestandteile eines Erfahrungskomplexes vorkommen, aus dem Ganzen eines solchen, dessen Unterlage die Sinnesempfindungen sind, abstrahiert sein.[1])

Sehen wir die von T. erwähnten Tafeln der Grundbegriffe noch etwas an. Tönnies in Kiel zeigt, wie Wolff auch, scholastische Einflüsse. Die meisten, wie T. selbst, gehen in den Bahnen Lockes, dessen Prinziplosigkeit verewigend. Übrigens korrigiert T. auch Locke, welcher die Relationen nicht den einfachen, sondern den komplexen Ideen zugewiesen hatte: die Relationen setzen zwar zwei Relationspole voraus, aber die Idee der Verknüpfung derselben sei darum doch einfach.[2]) Spekulativen Leibnizischen Theorien geht er möglichst aus dem Weg, etwa der Gleichsetzung der letzten begrifflichen Analysisprodukte, der unauflöslichen Begriffe, mit den unbedingten Eigenschaften Gottes.[3])

Die 3 Ursachen für Zurückgebliebenheit der Metaphysik, speziell der Ontologie, Mängel der Analyse, der Terminologie und der logischen Arbeit an den Begriffen betreffend, sind unstreitig richtig und wichtig, aber sie bezeichnen mehr zeitlose Forderungen und gehen auf die radikale Anfeindung der Metaphysik nicht ein.[4]) Die Annahme, die metaphysischen Wahrheiten könnten über die Sphäre des menschlichen Verstandes überhaupt hinausliegen, wird leichthin abgewiesen. Nur die eine Grenze, die des Unterschieds zwischen absoluten und relativen Merkmalen erkennt er an, zugleich mit der Bemerkung, daß ja das metaphysische Wissen nicht

1) Für letzteres cf. Eschenbach oben pag. 30: Der Mathematiker macht seine Begriffe durch „Absonderung von sinnlichen Dingen"; Crusius oben: die unauflöslichen Begriffe kann man nicht selber wieder zergliedern, sondern nur das Ganze, an dem sie angetroffen werden. — Diese Auffassung ist die wahrscheinlichere.

2) „Ursachen", S. 25.

3) cf. die Abh. Medit. de cognit. etc., die T. vielleicht, wie oben bemerkt, bei dieser Schrift vorlag.

4) So ja auch Eschenbach oben pag. 28.

notwendig zu ersterer Gattung gehören müsse. Erfahrung ist ihm kein Drohwort, sondern wie Eschenbach eigene Parole. Sie kehrt sich nicht gegen die ontologische Wissensspitze, sie hilft in allen Zweifelsfällen (cf. Lockes Regel) die obersten Begriffe entdecken und bestimmen. Vollends in der Theologie, Kosmologie, Psychologie ist sie Prinzip alles Wissensfortschritts. Je mehr es auf diesen Gebieten gelingt noch Erfahrungen zu sammeln, desto mehr lichtet sich das seitherige Dunkel. Und wenn nicht alle Finsternis weicht, so doch mit letzter Hilfe der relativen Erkenntnisse so viel, als zu unserem Glücke nötig ist. Bei den Disziplinen tritt bemerkenswert hervor die liebevolle Hinneigung zur empirischen Psychologie. Die ausführlich genannten einzelnen Kontroverspunkte in derselben bezeugen das eigene Forscherinteresse auf diesem Gebiet. Die sonst sog. rationale Psychologie wird in eine Abhängigkeitsstellung zur empirischen gesetzt: ob die Seele einfach ist oder zusammengesetzt, kann nur auf Grund eines möglichst umfassenden Erfahrungsbeweises entschieden werden. Vergleicht man vorliegende Schrift mit dem Hw. in psychologischer Beziehung, so könnte man eine Diskrepanz zwischen ersterer und dem Vorwort zu letzterem konstatieren wollen betreffs der Stellung zu physiologischen Studien. Es liegt aber kein sachlicher, nur ein taktischer Unterschied vor. 1760 ist T. für Hereinnahme der Physiologie durch Krüger erwärmt und verspricht sich davon wesentliche Förderung. 1777 ist das unmittelbar vorangegangene beherrschende Ereignis Bonnet und die an ihn anschließende mechanische Philosophie, welche jenen physiologischen Gesichtspunkt übertrieb. Deshalb hält es T. hier für geraten, Hemmschuh einzulegen, jedoch unter Festhaltung seines früheren Standpunkts: es ist „ein neuer Gesichtspunkt, wenn man die Seelenveränderungen sich von der Seite vorstellet, wo das Gehirn Anteil daran hat, und dieser kann eine Gelegenheit geben, sie besser und völliger zu sehen“.[1])

b) Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Daseins Gottes.

Etwa ein Jahr nach dieser Schrift, vermutlich in der zweiten Hälfte[2]) des Jahres 1761 erschien im selben Verlag die Abhandlung

1) Hw. Vorr. XIV.

2) T. nennt schon die ebenfalls 1761 erschienenen „Kosmol. Briefe“ von Lambert, S. 41.

über die Gottesbeweise[1]). Die einzelnen Beweise werden nicht nur historisch aufgeführt, sondern an einem Maßstab gewertet. Am meisten Eingang wird ein Beweis finden, der sich auf kein besonderes Lehrgebäude stützen darf, keine mit scharfem Nachdenken erst auszumachenden Wahrheiten voraussetzt, sondern aus wenigen und jedem bekannten Sätzen besteht und gemeinfaßlich folgert. Ist er zugleich apodiktisch, so hat man den besten[2]). Diesem Ideal strebt T. zu mit dem zuletzt und zwar in dieser Gestalt als sein Eigentum aufgeführten Beweise. Die zunächst genannten Beweise a priori, die auf Anselm und Deskartes zurückgehen und von Leibniz und Wolff verbessert wurden, kann T. zu seinem gegenwärtigen Zweck nicht brauchen. Aus der Möglichkeit einer wahren Realität auf die Wirklichkeit derselben schliessend sind sie zu schwer, nur für die größten Philosophen, nicht ohne die tiefsinnigsten Voraussetzungen einzusehen. Unter den Argumenta a posteriori befinden sich wahrscheinliche und apodiktische. Die wahrscheinlichen sind faßlicher, die apodiktischen stärker[3]). Bei jedem Vernünftigen vertritt der höchste Wahrscheinlichkeitsgrad die Stelle der geometrischen Gewißheit[4]). Unter die wahrscheinlichen Argumente fallen physische und metaphysische. Gegen beide Arten wendet sich Hume, „der Pyrrhonist unserer Zeiten, dessen vortreffliche Phantasie oft durch Irrwische von dem rechten Wege abgeleitet wird.“[5]) Den metaphysischen Beweisen, die apodiktisch sein wollen, spricht er blos Wahrscheinlichkeit zu, weil man von der Wirkung auf die Ursache niemals stärker als wahrscheinlich schließen könne. Auch die physischen Beweise werden getroffen durch „seine halb wahren halb falschen Erinnerungen“. Das beste brachte bei ihnen bis jetzt Newton bei, „dessen Vorstellungen das stärkste, aber in der Kürze des Ausdrucks verschlossenes Licht sind“;[6]) er argumentiert aus der

---

1) Vgl. oben pag. 12.

2) S. 14 f.

3) S. 19. 22.

4) S. 27. 57. Diese aus Locke stammende (B. 4, Kap. 15, § 2) Position wird auch Hw. I, S. 529 gegen Hume gewendet.

5) S. 21. Auch sonst wird Hume damals mit früheren Skeptikern verglichen; Dommerich, Gedanken über den Skeptizismus 1767, S. 98 sagt, Hume habe im Skeptizismus der Nachfolger Bayles werden wollen. Über Humes Zugeständnis eines „akademischen“ Skeptizismus cf. Riehl, Kritiz. I², S. 103 f.

6) S. 49.

Ordnung in dem Lauf der Himmelskörper. Man muß eben die Atheisten, welche die Abweichung der Weltmaschine von einer künstlichen in die Abwesenheit eines Urhebers setzen, damit widerlegen,[1]) daß man die auf einen Künstler hinweisenden Momente recht ins Licht setzt, die (von Newton schon genannte) Ordnung, die von einander entfernten Bahnen der Himmelskörper, die Möglichkeit die Teile auseinander zu legen, ohne daß sie reißen, die Unmöglichkeit, daß ein neuer Planet aus dem Auswurf der übrigen entsteht etc.

Höher stehen die apodiktischen Beweise, die aber doch blos aposteriorisch sind, weil sie etwas Wirkliches voraussetzen, das man empfindet. Dieses Wirkliche muß als Wirkung dargetan werden, die eine Ursache erfordert, und das Gegenteil des Dargetanen muß unmöglich sein. T. stellt 2 Sätze heraus, in denen sein Beweis verläuft. 1. Es sind in der Welt Reihen von Ursachen und Wirkungen, 2. diese Reihen, die in der Welt sind, haben einen Anfang gehabt. Von der ersteren Tatsache überzeugt jeden, auch wenn er ein Egoist[2]) wäre, die eigene innere Empfindung. In meiner Seele sind wechselnde Gedankenreihen, zugleich aber etwas unverändert Fortdauerndes. Aber auch in der äußeren Erfahrung treffe ich daßelbe, kraftbegabte Substanz, die bleibt, und wechselnde Bestimmungen. Mit Buchstaben: An A befindet sich a, das ändert sich in b, c; an B m, das ändert sich in n etc. Der zureichende Grund der Änderungen in b, n liegt nun aber nicht in den unveränderten A, B, sondern A mit a zusammen, B mit m zusammen waren die Ursachen der erfolgten Wirkung. Das Unveränderte in der Welt kann nicht die Ursache der aufeinanderfolgenden Veränderungen sein. Da nun aber nach dem zweiten Satz diese einen Anfang, das in A befindliche a eine Ursache haben muß, so muß man über die Welt hinausgreifen, auf Gott. „Somit ist Gott durch die Vernunft gefunden.“ [3])

Die Ansicht, daß das a an A, d. h. die veränderliche Bestimmung am Unveränderlichen, sowohl eine innere als eine äußere, d. h. aus der Relation zu Anderem erwachsende sein

1) Eschenbach, Metaph. S. 494: „nur muß man die Einwürfe des Atheisten heben, der da leugnet, daß man von der Regelmäßigkeit und Kunst eines Werks auf einen verständigen Baumeister schließen kann“.

2) Idealist, Solipsist.

3) S. 76. Durch die Vernunft = syllogistisch.

kann, scheidet T. vom „System der vorherbestimmten Übereinstimmung“, das nicht nur wider den Satz des zureichenden Grundes streitet, sondern auch wider den Satz: keine Veränderung entsteht ohne Ursache;[1]) ein Seitwärtsstoß auf einen Körper, der dessen Richtung und Geschwindigkeit ändert, wäre ohne Ursache[2]). T. ist ein Verehrer von Leibniz, wenn auch kein blinder. Er nennt ihn den „Erfinder des Satzes des zureichenden Grundes und der verneinten gänzlichen Ähnlichkeit“, obgleich andere vor ihm zuweilen ähnliche Gedanken geäußert haben.[3]) Er ist geneigt, dem Leibniz-Wolffschen Satz vom Grund volle Allgemeinheit zuzugestehen — worüber eben in jenen Jahren Streit war.[4]) Aber gerade mit diesem Satz vom Grund verträgt sich nicht der von der prästabilierten Harmonie.[5]) —

Die Schrift kommt hinaus auf Empfehlung des kosmologischen Arguments, das populär und doch zugleich möglichst scharf und knapp zu faßen versucht wird. Ja über der Knappheit leidet die Schärfe Not, sofern der unveränderliche Faktor A, weil er allerdings die Veränderungen allein nicht zu erklären vermag, stillschweigend aus dem Spiel tritt. Die Negierung der Anlehnung an ein bestimmtes Lehrgebäude erklärt sich aus dem Eklekticismus und aus Vorliebe für Tatsachenausgang.[6]) Bemerkenswert ist, daß T. bei der Kausalität hier schon, wie später, die Frage eines ideellen oder realen Vorgangs auf sich beruhen läßt, jedenfalls aber den ideellen als den primären behandelt.[7]) Den Humeschen Satz, daß man von der Wirkung auf die Ursache niemals stärker als wahrscheinlich schließen könne, hat T. später durch das Prinzip der Analogie modifiziert, sofern dieses, wenn einmal zu einer Wirkung die Ursache gefunden ist, von der Beschaffenheit der Wirkung aus einen Schluß von „nicht zu bezweifelnder völliger Gewißheit“ auf die Beschaffenheit der Ursache zuläßt.[8])

---

1) Im Hw. leitet T. letzteren Satz aus ersterem als Spezialfall ab I, S. 505.

2) S. 64 f., Anm.

3) S. 44, Anm.; offenbar nach Eschenbach § 25: Leibniz der Erfinder des Grundsatzes des zur. Grundes, der aber selbst sage, er habe ihn dem Archimedes abgelernt; § 27: L. der Erfinder des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden.

4) Geht gegen Darjes u. a., die diese Allgemeinheit bestritten. — cf. schon Disput. 1760, These 11.

5) Die meisten Leibnizianer gingen zum influxus über.

6) Hw. I, S. 294: „Der Geist des Systems“ als Fehlerquelle.

7) „Spekul.“ S. 75 ff.; Hw. I, S. 505 f.

8) Hw. Vorr. XX; Gottesbegriff 1783, S. 17.

Die Anregung zu diesem Prinzip kommt von Bonnet.[1]) Bezüglich Humes ist es bei T. wie sonst charakteristisch, daß zunächst seine religiösen Anschauungen Eindruck machen.[2]) Aber viel will es bei einem Mann gegenteiliger Ansicht heißen, wie weit er ihn anerkennt („vortreffliche Phantasie", „halb wahre ... Erinnerungen"), wie er ihm sofort eine epochemachende Bedeutung einräumt („Pyrrhonist unserer Zeiten"). Von jetzt an verliert er ihn nie mehr aus den Augen. Nur noch in der Entwicklung Kants haben wir eine Parallele zu diesem Eindruck des sonst in Deutschland gern kurzerhand abgewiesenen Schotten auf einen zeitgenössischen Deutschen.

Kant hat in diesen Jahren[3]) auch eine Schrift über vorliegende Materie geschrieben: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes." Darin geht Kant einen Weg, den T. wohl auch kennt und billigt, jedoch wegen seiner popularisierenden Absicht als zu schwierig beiseite läßt, den des ontologischen Beweises. Er sucht diesen zu verbessern. Aber auch seiner Fassung liegen die „tiefsinnigen Voraussetzungen" zugrund, die T. konstatiert, hier die des Platonismus, eines Präformationssystems zwischen Welt des Gedankens und Welt der Dinge, das je nach Bedürfnis die eine Welt an Stelle der andern treten läßt. Den kosmologischen Weg hat Kant nicht völlig verworfen, ihm sogar, besonders bei der anschaulichen Darstellung des Reimarus in seinem Buch von der natürlichen Religion 1754, den Vorzug allgemeinerer Eindrucksfähigkeit zugesprochen.[4]) Aber man wird dabei „jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflich großen Urheber desjenigen Ganzen, was sich unseren Sinnen darbietet, schließlich können, nicht aber auf das Dasein des vollkommensten unter allen möglichen Wesen." Wem es um „Schärfe der Demonstration" zu tun ist, dem bleibt die ontologische die einzige. Später wüßte Kant gegen die kosmologische Beweisführung noch mehreres zu sagen.[5]) Nur die Differenz, daß T. sie

1) Hw. Vorr. XXII.

2) Schon 1755 hatte Sulzer Deutschland mit Hume bekannt gemacht durch Übersetzung der Unters. ü. d. menschl. Verstand, Riehl, Kritiz. I², S. 309; Harnack I, S. 412.

3) 1763, vor der Preisschrift.

4) 3. Abt. § 4.

5) cf. z. B. Kr. Kehrb., S. 480.

zu den aposteriorischen Argumenten zählt, darf nicht übertrieben werden.[1])

4. Die psychologischen Aufsätze.

a. Gedanken von dem Einfluß des Klimas auf die Denkungsart der Menschen 1759.[2])

Besonderes Interesse erheischt die Gruppe der frühesten psychologischen Schriften. Schon die Alten, führt die erste derselben aus, Aristoteles, Tacitus, Plinius u. a., hatten Aeußerungen über Klimaeinflüße getan, namentlich über solche des nordischen Klimas; Montesquieu[3]) leitete die Trunksucht, Rousseau[4]) die rusticité der Deutschen aus dem Klima ab. T. findet Schützes Anmerkungen dagegen gegründet — dieser hatte z. B. gesagt, das Klima sei immer dasselbe, jedoch Römer und Griechen nicht mehr wie früher —; aber doch will T. nicht allen Einfluß des Klimas auf das Gemüt des Menschen geleugnet wissen. Daß ein solcher bestehe, sei sicher; worin er bestehe, sei freilich schwer zu sagen. Einerseits wirke das Klima auf den Körper und die Nerven, besonders die Empfindungsgefäße, was man, auch ohne Krügers Physiologie zu kennen, an sich selbst erfahre. Andererseits richte sich, wie Psychologen und Physiologen sagen, die verschiedene Denkungsart des Menschen nach dem Bau des Gehirns und der Nerven, was man zugeben könne, ohne den einzigen Grund des Unterschieds zwischen einem Newton und einem Sancho Pansa in Verschiedenheit dieser Organe zu setzen. Die Nerven seien Werkzeug der Empfindung, die Empfindung die bestimmende Grundlage der Denkungsart, also wirke das Klima, das die Nerven beeinfluße, auch auf die Denkungsart. Im Nationalcharakter erhalte sich trotz Umschmelzungen durch Wissenschaft, Handel, Verkehr mit anderen Völkern, veränderte Lebensart etwas Unveränderliches, wie Gallier und Franzosen etc. zeigen. Für dieses Unveränderliche sei freilich das Klima nicht der einzige Grund, aber einer neben anderen teils ebenfalls äußeren (Erziehung, Nahrung, Erkenntnis) teils inneren (Grund

1) Kr. Kehrb., S. 477: „Also hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an, mithin ist er nicht gänzlich a priori geführt.“ So auch Wolff.

2) Oben pag. 12.

3) Esprit des lois 1748.

4) Ursprung u. Gründe der Ungleichheit unter den Menschen 1753.

des Gemüts, Triebe und Neigungen). Den Klimaanteil zu bestimmen, müßte man das Verfahren der Mathematiker anwenden können, welche, wenn sie die besonderen Wirkungen einer Ursache finden wollen, alle anderen mitwirkenden absondern und die Sache unter solchen Umständen setzen, daß keine als die gegebene Ursache in dieselben einfließen könne. Man müßte zwei gleiche Völker oder Menschen, möglichst dem Rousseau'schen Naturzustand nahe, am Pol oder Äquator stationieren und die Abänderungen an Körper und Seele konstatieren. In Ermangelung solch günstiger Voraussetzungen seien behufs Gewinnung einer gründlichen Urteilsunterlage etliche Regeln zu befolgen, die er nennt; z. B. mit Beobachtungen lieber bei ungesitteten Nationen beginnen als bei kultivierten, da in den Hütten der Samojeden und Kalmüken die Faktoren noch weniger kompliziert seien als in den Palästen zu Paris; ferner: die Beobachtungen nicht blos auf etliche Individuen bauen, sondern wirklich aufs ganze Volk. — Diese Erstlingsarbeit zeigt schon ganz das T.'sche Gepräge, sachlich, den Extremen abhold, die Wahrheit in der Mitte suchend. Die Wärme für Krüger fanden wir auch in den „Ursachen". Die Methode der Mathematiker, auf Abwesenheit von Konkurrenzursachen zu dringen, hat T. für Kausaluntersuchungen immer festgehalten.[1])

b) Die zwei Aufsätze „Schreiben an den Pastor Volquarts" 1761 und „Von der Verschiedenheit der Menschen nach ihren Hauptneigungen" 1762.[2])

Der erste sagt: Hat Helvetius Recht, sind nur die äußeren Umstände an der Verschiedenheit der Erkenntnisfähigkeiten und Neigungen schuld, an der Tatsache, daß ein Dummkopf nicht so schließen kann wie Leibniz und Catilina nicht die Gesinnungen des Cicero hat, so ist es der Erziehung beizumessen, daß so viele einfältig und die meisten lasterhaft sind. Helvetius hat nichtige Gründe zum Erweis der Materialität der Seele, wie jedem in die Augen fällt, der das Bewußtsein unserer selbst nur einigermaßen kennt; trotzdem aber auch vortreffliche Sätze, eine ausgebreitete Kenntnis der Triebfedern und Eitelkeiten des menschlichen

1) Hw. I, S. 315, und später.
2) Oben pag. 13.

Herzens. — Zu den äußerlichen Umständen gehört neben der schon genannten Erziehung Lebensart, Geschäfte, hinzukommende Krankheiten etc.; die innerlichen Bestimmungen umfassen außer denen der Seele auch die des Körpers,[1]) z. B. Einrichtung des Gehirns, Beschaffenheit der Empfindungsgefäße. Die mehr blos angedeutete Gesamtposition ist: Es ist an der Verschiedenheit der Erkenntnisfähigkeiten des Menschen, folglich an seiner Art zu denken, folglich an seinen Neigungen weder allein die Verschiedenheit der äußerlichen Umstände, noch allein die verschiedene Einrichtung des Gehirns, wie sich einige Neuere überredet, noch allein der Unterschied der Seelen die Ursache, sondern in der Tat kommen alle 3 Ursachen oder, wenn die beiden letzten auf eine, nämlich die angeborene Verschiedenheit gebracht werden, beide Ursachen zusammen, um die Menschen so verschieden zu machen, als sie wirklich sind. In der Seele nämlich ist eigentlich nur eine einzige Grundfähigkeit, die nach Verschiedenheit der Objekte und der Art zu wirken verschiedene Namen bekommt. Der Inbegriff aller dieser zunächst der Erkenntnisseite angehörigen Fähigkeiten, von Baumgarten „Kopf" genannt, ist zum Teil angeboren (Mutterwitz), zum Teil durch Übung erlangt im Wechselspiel mit den Objekten. Durch letzteren Prozeß setzt sich die Denkungsart. In ihr liegt der Grund aller Neigungen und Triebe, der Grund der Verschiedenheit der letzteren und folglich des ganzen Gemüts. Wollte man Hauptklassen der Neigungen machen, so ist die gemeine Lehre von ihnen und die bekannte Vierteilung in cholerisch etc. wenn nicht ganz unnütz, doch unvollständig; man müßte vielmehr den Einteilungsgrund aus der Verschiedenheit der wahren oder vermeintlichen Vollkommenheiten, deren Besitz vorzüglich die Glückseligkeit nach der Menschen Vorstellung ausmachen soll, hernehmen. Dies alles ist aus der Erfahrungsseelenlehre leicht zu ersehen. — Wir bemerken hier, wie auch noch bei Sulzer, die psychische Zweiteilung in theoretische und praktische Seite und letztere leibnizisch-wolffisch in Abhängigkeit von ersterer. Gemüt ist Sammelname für die praktische Seite.

Diese Gedanken, speziell betreffs der Klassifikation der menschlichen Gemüter, treten im zweiten Aufsatz noch deutlicher hervor. Bis Sulzer seine Untersuchung der Grundtriebe geliefert hat, die das Geschlechtsregister der Neigungen vielleicht

---

1) Auch nach Hw. I, S. 384 ff.

mehr als seither erhellen wird, will T. seinen in dieser Materie bishero gemachten Versuch im Abriß vorlegen. Die Seele wird definiert als denkende Kraft, der das Bestreben zu denken so natürlich ist als dem Feuer das Brennen. Denken ist dabei im weiteren Sinn genommen, es spezifiziert sich in 3 Vermögen: Empfindung, Phantasie (bald Dichtungsvermögen, bald Witz, bald Gedächtnis) und Denken im engeren Sinn (Achtgeben, Überlegen, Verstand und Vernunft zeigen). Beim Denken im engeren Sinn hat die Seele etwas mehr Arbeit als bei den Empfindungen.[1]) Diese Fähigkeiten sind bei allen Menschen da, aber in verschiedener Stärke und verschiedenem Verhältnis zu einander: bald überwiegt das Empfinden, bald die Phantasie, bald die Vernunft. Umarbeitung der Köpfe ist möglich durch Übung der einen gegenüber der anderen Fähigkeit, aber nur bis zu einem gewissen Grad: Dichter müssen geboren werden, mittelmäßige Qualitäten werden nie Genies etc. — Auf der praktischen Seite unterscheidet T., offenbar weil er sich über die Freiheit weiter besonnen hat, zwischen Trieb und Neigung. Ein beständiger Trieb zu wirken ist das Wesen einer Kraft, z. B. bei einer elastischen Feder. Außerdem hat die Seele die Fähigkeit des Begehrungsvermögens oder Willens in weiterem Sinn, d. h. das Vermögen, sich frei auf einen Gegenstand zu bestimmen oder es zu unterlassen. Neigung ist Sache dieser Freiheit, eine elastische Feder hat sie nicht. Die Seele hat von sich aus gern die Harmonie zwischen Naturtrieb und freier Neigung. Der Grundtrieb geht auf innere Veränderungen, und die damit harmonierende Neigung der Seele zugleich — im Unterschied von Leibnizischen Monaden — auf Bewußtsein dieser Veränderungen. Beides zusammen gibt Gedanken im weiteren Sinn. Statt Bewußtsein steht auch Gefühl: ohne Gefühl seiner selbst, seiner Veränderungen würde kein Vergnügen noch Glückseligkeit stattfinden. Der Zustand, da das Denken am besten von statten geht, ist der Zustand der größten Vollkommenheit. So kann man auch sagen, die Seele sucht Vollkommenheit.[2]) Diejenigen Gegenstände erleichtern das Denken am meisten, bei denen das Mannigfaltige in der Einheit ist und sich also vieles auf einmal überschauen läßt. Solche Gegenstände

---

1) Meckl. Nachr. 1762, S. 326.

2) cf. Disput. 1760, These 8.

findet die Seele angenehm oder schön, wie Sulzer in jener Abhandlung dartat.[1])

Damit, daß die Neigungen sich auf die Gedanken richten, ist gegeben eine Abhängigkeit der praktischen von der ihr parallel gehenden theoretischen Seite. Heißt man den Inbegriff aller Neigungen Temperament und den Inbegriff der Erkenntnisfähigkeiten Kopf, so kennt man das Temperament, wenn man den Kopf kennt; jeder Zug beim Kopf entspricht einem Zug im Temperament. Eine Einteilung der Temperamente muß sich also auf eine Einteilung der Denkkraft stützen. Diese kann entweder mehr auf eine intensive oder mehr auf eine extensive Klarheit gehen, d. h. entweder mehr auf eine resp. wenige Ideen oder auf mehrere zumal. Bei beiden Arten entsteht je die Unterart, daß das Vermögen stark oder schwach sein kann. So bekommt man die 4 Hauptgruppen: intensives starkes Denken, 2. intensives schwaches Denken, 3. extensives starkes und 4. extensives schwaches Denken. Diesen 4 Rubriken des Denkens entsprechen dann die 4 Rubriken der Temperamente, die sich der gewöhnlichen Einteilung derselben möglichst annähern: 1. cholerisches oder bei etwas geschmeidigerer Denk-, speziell Einbildungskraft melancholisches Temperament: große, erhabene, fürchterliche Ideen von Felsen und Abgründen, Krieg, Donner und Blitz, aufgetürmtem Ozean sind beim Choleriker Lieblingsvorstellungen mehr als Hügel, Ebenen, Zephyrs, rieselnde Bäche. 2. Ein Temperament ohne Namen, das bei geringerer Fähigkeit, aber mit Geduld und Fleiß gepaart, oft mehr leistet als das erste. 3. Das mehr Breite als Tiefe besitzende sanguinische, 4. das zu geistiger Passivität, noch oft verbunden mit körperlicher Bequemlichkeit neigende phlegmatische Temperament. Mit dieser Einteilung könnte man vielleicht noch die von verschiedener Einrichtung des Körpers [2]) und von Verschiedenheit der Gegenstände verbinden. An richtige und systematische Einteilung der Insekten, Schnecken, Pflanzen und Erze verwendet die Zeit viele Mühe. Sollte die der menschlichen Gemüter unseren Fleiß weniger verdienen, welche hilft, „die ersten Quellen der törichten und löblichen Gesinnungen zu entdecken?“ T. behält die weitere Ausführung der Sache einer anderweitigen Gelegenheit vor.

---

1) cf. auch A. Palme, Sulzers Psychol. u. die Anfänge der Dreivermögenslehre, Diss. Berlin 1905, S. 32 f.

2) Klima 1759, § 4; Disput. 1760, These 15.

In diesem Artikel ist also schon die Frage nach dem Grundprinzip der menschlichen Seele aufgeworfen. Die Leibniz'sche Parallelität von theoretischer und praktischer Seite wird später abgeändert. Das 3. Seelenvermögen schaut schon herein, noch mit dem Bewußtsein zusammengenommen; Gefühl ist hier noch nicht gleich Lust und Unlust haben, sondern gleich inneres Bemerken, Empfinden, ohne das aber Vergnügen oder Glück nicht möglich ist. Gemüt umfaßt hier noch die ganze praktische Seite. Das Nachdenken über den Freiheitsbegriff macht sich geltend.

c) Über den Ursprung der Ehrbegierde. 1766.[1])

In der schönen Analyse der Ehrliebe teilt T. einleitend den Plan eines größeren Werkes mit „Über die Grundtriebe". Auf dieses als Gelegenheit, die Materie weiter auszuführen, hatte er schon am Schluß des letzten Artikels hingewiesen. Auch der Titel kam damals schon angedeutet: man müsse auf die Grundtriebe hinaufgehen.[2]) Material hatte er schon vieles beisammen. Daß die Herausgabe sich verzögerte, kam wohl daher, daß T. über die Grundfragen selbst noch nicht im Reinen war, sondern immer wieder änderte. So haben wir jetzt einen erneuten, also 3. Anlauf vor uns, die psychischen Grundfähigkeiten zu fixieren. Neu ist vor allem, daß die Parallelisierung der praktischen Seite mit der theoretischen aufgegeben ist. Die praktische Seite wird für sich genommen: es liegt also ein Abrücken von Sulzer[3]) resp. Leibniz vor. Als Grundtrieb wird nicht mehr das Suchen nach Vollkommenheit oder nach einem Zustand ideal leichten und umfassenden Denkens aufgestellt, sondern das Suchen nach einem Zustand, der rein auf praktischem Boden bleibt, Übereinstimmung der Handlungen mit den Kräften, Harmonie des Inneren und des Äusseren. Noch das Hw. schreibt: der Naturtrieb geht auf der inneren Beschaffenheit der Natur und ihren Kräften angemessene Tätigkeiten.[4]) Für diesen Trieb nach einer derartigen Tätigkeit gibts unendliche Abstufungen, ja schließlich findet man geradezu

---

1) Oben pag. 13.

2) Meckl. Nachr. 1762, S. 308.

3) Der übrigens auch eine Zeitlang, 1759 u. 1763, Ansätze zu einem Abrücken von Wolff-Leibniz zeigt in einer größeren Verselbständigung des Gefühls, Palme S. 34 ff.

4) II, S. 822.

zwei Hauptklassen von Menschen: 1. solche, bei denen er außerordentlich schlaff ist, so daß Ruhesucht, ja Schlafsucht vorliegt — diese Kategorie der Phlegmatiker hat numerisch weitaus das Übergewicht und würde es noch mehr haben ohne den Stachel der Not und der Bedürfnisse. 2. Menschen mit merklichem Trieb zu Beschäftigung. Unter diesen wird eine Unterabteilung geschaffen durch den uns schon bekannten Gegensatz von Extensität und Intensität des Wirkens. Ersteres die Sanguiniker, die nur zu leicht mit der Zeit zu den Phlegmatikern zurückkehren. Letzteres entweder Choleriker, wenn die Heftigkeit des Triebs anfangs am größten ist und schnell nachläßt, oder Melancholiker, wenn die Kraft anfangs mehr potentiell ist, aber immer stärker anzieht.

Nun werden diese Menschenklassen auf das Verhältnis zur Ehrliebe angesehen. In der Form der Freude am Lob finden wir sie auch bei den Phlegmatikern, aber diese Freude ist zu schwach, um Begierde zu werden. Nur wo Tätigkeitstrieb und zwar in seiner intensiven Form vorliegt, findet sich merkliche Ehrbegierde. Es ist nun aber zu scheiden zwischen innerer Würde und äußerer Ehre. Der Trieb zu innerer Würde, wo man die eigene — sei's wirkliche, sei's vermeintliche — Vollkommenheit genießt, ist etwas Angeborenes. Hingegen der Trieb zu äußerer Ehre, zur Anerkennung durch andere entwickelt sich erst in der Gesellschaft. Dieser letztere Trieb, ein Gut der Einbildungskraft, ist die eigentliche Ehrbegierde. Er ist nicht gerade die Mutter aller großen Taten, aber auch ein großer Geist, mit starkem Trieb zu innerer Würde ausgestattet, käme, auf eine unbewohnte Insel gesetzt, über große Projekte und Ausführungsanfänge nicht hinaus. Das Lob wirkt bei ihm dem Mißtrauen gegen sich selbst entgegen, das dem Stärkegefühl das Gleichgewicht hält. Auch bei der Jugend tut die Ehrbegierde Dienste. Moralisten sollen Gesetze und Schranken vorschreiben und Mittel suchen, die Jugend innerhalb derselben zu halten. — Schöne Einzelbemerkungen, z. B. über den Nationalstolz, den der Deutsche weniger hat als der Engländer und Franzose, über die Begierde zum Nachruhm, die allein hinreiche, das System des Helvetius umzuwerfen, über die delikatere Ehrbegierde des Genies (Lob muß wahr sein und darf nicht vom vulgus ausgehen), können nur gestreift werden.

d) Über die Rangordnung der Wissenschaften. 1765.[1])

Die Abhandlung verspricht der Überschrift nach eine Systematisierung des ganzen Wissensgebiets aus immanenten Erkenntnisgesichtspunkten. In Wirklichkeit aber werden die Wissenschaften und Künste als Mittel zur menschlichen Glückseligkeit gewertet. Es hat also hier die „Untersuchung des Menschen“ [2]) das letzte Wort, zusammen etwa noch mit der „Moral“, der die Aufgabe obliegt, da die Glückseligkeit ein großes Ganze mit vielen Teilen ist, das Verhältnis der Teile zu einander festzusetzen.[3]) T. hofft mit seinen Bemerkungen die allgemeine Gelehrsamkeitsliebe zu erhalten und der Parteilichkeit, welche fremde Beschäftigung geringer wertet, entgegen zu wirken. Er unterscheidet einen unmittelbaren, inneren und einen mittelbaren, äußeren Nutzen jeder Wissenschaft für das Wohl des Menschen. Den ersten Nutzen übersieht, wer immer nur nach dem Gewinn in der Praxis oder für die Moral fragt. Die Geometrie, auch wenn sie blos Spiel der Vernunft wäre, hätte jenen inneren Nutzen in dem weit über die Belustigungen der Sinne liegenden reinen Vergnügen, welches das Gefühl der Gewißheit und der Einsicht in die allgemeinen Wahrheiten und ihren Zusammenhang gewährt. Beim zweiten Nutzen ist zu fragen: wem nützlich? dem ganzen Geschlecht, einem bestimmten Staat (wie die Redekunst in Griechenland und Rom) oder einem Einzelnen zu einem bestimmten Geschäft? In letzterer Richtung darf man nicht dem Juristen Naturgeschichte, dem Arzt Hydraulik, dem Philosophen Arabisch empfehlen, weil diese Wissenschaften auch für ihn an irgend einem Punkt, für Perlenfischereigesetze, für Blutbewegung etc. von Wert sind. Zeit und Kräfte sind klein und Sparsamkeit angezeigt. Wissenschaften, die in einer Zeit Mode sind, überschätzen gern ihre Wichtigkeit, was Pedanterie zur Folge hat (früher Entdeckung einer Leseart, jetzt eines neuen Insekts oder neuen Grases). Die schönen Wissenschaften verdrängen heute die ernsthafte und gründliche Sittenlehre, obgleich sie im Kampf gegen die Leidenschaften nur die leichten Truppen darstellen, den Feind nur schrecken, nicht schlagen.

---

1) Oben pag. 13.

2) Eschenbach setzt Menschenlehre statt Seelenlehre.

3) § 5.

Es ist schwer wo nicht unmöglich, den Nutzen jeder Wissenschaft genau zu taxieren, da die Grenzen der einzelnen ineinander laufen, da ferner niemand alle versteht und jeder die eigene überschätzt. Ein gewisser Canon ist: je mehr und je größere Seelenfähigkeiten zu einer Wissenschaft erfordert werden, desto mehr wird der Kopf durch ihre Erlernung gebildet. Der Versuch einer Klassifikation ist:

I. Rang: die Frkenntnisse, welche zeigen (nach Haller)
. . . . . . Was Tugend, Prahlerei,
Was falsches Gut, was echt, was Gott und jeder sei.
. . . . . . Denn dies sind doch die Sachen
Die uns allein gerecht und erst zu Menschen machen.

II. Rang: Wissenschaften, welche den Menschen erhöhen, handelnd von der Natur des Menschen, auch seines Körpers, von der Welt, von den Verbindungen in der materiellen und den noch feineren in der moralischen Welt. Ebenso Geschichte, welche vergangene Geschicke und die Ökonomie der göttlichen Vorsehung zeigt.

III. Rang: Alle, welche auf diese wieder Einfluß haben.

IV. Rang: Die zur Zierde und zum Ausputz der Wahrheit und Tugend dienen; Poeten, Redner. Künstler sind die Maler im Tempel der Wahrheit, Kritiker wischen den Schmutz ab. — Die Reihenfolge ist also etwa: was den Menschen zum Menschen macht; was seine Stellung zu einer herrschenden macht, Bewußtsein der Mittel zur Herrschaft und des Wegs in der Zeitfolge gibt; Hilfswissenschaften dazu; dann erst schöne Wissenschaften und Künste.

5. Die sprachphilosophischen Arbeiten.

Ethische Arbeiten, von denen die Disputation von 1760 einen Ansatz zeigt, zu denen die Vorlesung über philosophische Moral anregte, welche auch das Hw. für diesen Zeitraum der 60er Jahre bezeugt,[1]) sind nicht zur Veröffentlichung gereift. Hingegen über Sprachphilosophisches hat er sich verhältnismäßig frühe geäußert.

---

1) Hw. II, S. 3.

a) Die beiden Artikel „Über die Grundsätze und den Nutzen der Etymologie“ 1765 und „Über den Nutzen der Etymologie“ 1766.[1])

1765 sagt er, Etymologisieren sei nicht notwendig „Bekanisieren“ [2]); auch die Etymologie müsse ihre Vernunftlehre haben bei der Absicht, die Verwandschaft und das Geschlechtsregister der Wörter aufzusuchen. Ein erster Grundsatz sei, daß die ersten und ältesten Wörter einfache, natürliche Töne gewesen — also die onomatopoëtische Theorie. Eine treffende Vorahnung ist die Bemerkung: aus Beispielen müßte die Analogie der Verwechslung der Buchstaben gefunden werden.[3]) Als Nutzen nennt diese erste Abhandlung das Eindringen in den Ursprung und die Verwandtschaft der Nationen, die zweite Abhandlung sodann als Nutzen speziell für die Philosophie: wenn man ein kritisches philosophisches Lexikon der gemeinen Sprache hätte, so hätte man „ein ganzes Corpus der gemeinen und einen großen Teil der wahren Philosophie.“ [4]) Wörter seien nämlich anfangs nicht blos Zeichen der Gegenstände überhaupt, sondern Zeichen der Gegenstände, wie sie aus einem gewißen Gesichtspunkt betrachtet aussehen, oder abgekürzte, wenn auch größtenteils mangelhafte Erklärungen. Als Beweis, daß das Festsetzen des Redegebrauchs nicht so leicht sei, fordert er zur Analyse der Bedeutung von „gegenwärtig“ und „vollkommen“ auf. Die in Aussicht gestellte Fortsetzung erschien erst unter Anregung der Preisaufgabearbeiten:

b) Über den Ursprung der Sprachen und Schrift. 1772.[5])

Hat T. bei Abfassung dieser Schrift Herders Arbeit schon gekannt? Der Zeit nach ists möglich, ausdrücklich besprochen ist Herder erst im Hw. Eben da steht aber: „eine mittlere Meinung zwischen der von Süßmilch und Herder war die meinige.“ [6])

---

1) Oben pag. 14.

2) Ein Arzt Becanus im 16. Jahrh. leitete alle Sprachen aus der gotischen u. cimbrischen ab.

3) Als Beispiele nennt er: Kopf, caput, κεφαλή; Hure, κόρη.

4) Letztere unterscheidet sich von ersterer durch die Deutlichkeit, cf. „Spekul.“ 1775, S. 17.

5) Oben pag. 15.

6) Hw. I, S. 772.

Wahrscheinlich nicht objektiv mittler, sondern wie sonst[1]) subjektiv vermittelnd. Ists so, dann befaßt er Herder wohl unter den „einigen Philosophen“, die behaupten, „ein Mensch sei von Natur ebenso notwendig zum Sprechen bestimmt als der Vogel zum Fliegen und der Hund zum Bellen“,[2]) hat aber wohl dessen Ansicht nur im allgemeinen, noch nicht auf Grund eigenen Studiums gekannt. Die Grundtendenz der Schrift wäre, Herders Notwendigkeit natürlicher Sprachentwicklung rechts und Süßmilchs Unmöglichkeit einer solchen links liegen lassend die Möglichkeit derselben zu erweisen. Im Hw. geht er von der mittleren Linie einen Schritt weiter rechts Herder zu: „Es ist nicht daran zu zweifeln, daß in dem verbreiteten Menschengeschlecht die Menschheit sich nicht durch den inneren Drang ihrer natürlichen Fähigkeiten irgendwo von selbst zur Sprache verhelfen sollte.“[3]) — Über die T.'sche Sprachtheorie im einzelnen, ihre Vergleichung mit der von Herder, ihre Abhängigkeit von dem gemeinsamen Traditionsgrundstock, besonders von Leibniz, ihre Stellung zu Reimarus u. a. verweise ich auf meinen Artikel „Herder und Tetens.“[4]) Hier hebe ich nur noch etliches besonders hervor, was charakteristisch und für die Allgemeinentwicklung von Bedeutung ist. Von Systemen möchte T. auch hier eklektisch ferne bleiben. Darum gibt er lieber die Tatsachenkomplexe selbst an, auf die es beim Verhältnis menschlicher und tierischer Intelligenz, beim Verhältnis von Verstand und Sinnlichkeit ankommt, anstatt umschreibender Begriffsbestimmungen. Das Vermögen der Vernunft, „man mag dieses auch setzen, worinnen man wolle“, beschreibt er im Unterschied vom Tier:[5]) „Einem Hunde werden auch durch den besten Unterricht keine Überlegungen, keine Vernunftsschlüße, keine Folgerungen und überhaupt keine Gedanken eingeflößet, dergleichen die Seele des Menschen wirket. Das Tier hat eine Empfindung, eine Modifikation oder ein Bild eines Gegenstandes in sich; der Mensch faßet eine Idee. Das Tier verbindet

---

1) oben Ziff. 4, a: Schütze u. Gegner; Ziff. 4 b: Helvetius u. Gegner; sonst z. B. Hw. I, S. 337 f. Leibniz u. Locke; II, S. 210 Materialisten u. Immaterialisten; II, S. 293 letztere u. Bonnet.

2) S. 74.

3) I, S. 773.

4) Im „Archiv für Gesch. der Phil.“ XVIII. Band 1905, S. 216—49.

5) Hw. I, S. 297 wird dieser Umweg übers Tier zur Bestimmung der menschlichen Vernunft abgelehnt.

zwey Bilder oder zwo Empfindungen miteinander; der Mensch denket ein Urteil, er denkt die Verhältniße der Dinge; nicht blos die ähnlichen Objekte, sondern ihre Ähnlichkeit.[1]) Bei dem Tier vereinigen sich zwar Empfindungen zu einer dritten, wie zwo Seitenbewegungen in einem Körper zu einer dritten Diagonalbewegung; aber der Mensch folgert und macht Schlüsse. Es fehlt den Wirkungen der tierischen Vorstellungskraft in allen ihren Vorstellungen dasjenige Geistige und Tätige, welches bei uns eine Folge der Vernunft ist. Und dies ist richtig, man mag mit einigen Philosophen den ganzen Unterschied . . in dem Mehr oder Weniger setzen, das Analogen bei dieser [der tierischen Natur] für schwache und niedrige Stufen des eigentlichen Verstandes ansehen und unsere höheren Kräfte für nichts anderes als Verlängerungen und Erhöhungen der niederen Fähigkeiten, die auch den Tieren zukommen: oder man mag mit anderen[2]) die Vernunft für ein in dem Wesen und der Art nach von den Fähigkeiten der tierischen Vorstellungskraft unterschiedenes Vermögen ansehen." Ferner: „Um die gegenwärtige Betrachtung von allen Systemen unabhängig zu machen, will ich folgende zween Erfahrungssätze hier zum Grunde legen, welche die neueren Untersuchungen über die Wirkungen des menschlichen Verstandes außer Zweifel gesetzt haben:

1) Ein jeder Gedanke, ein jeder allgemeine Begriff, sowie eine jede Idee eines einzelnen Gegenstandes, ein jedes Urteil und jeder Schluß lässet sich auf eine äußere oder innere Empfindung reduzieren, d. i. bei jeder dieser Tätigkeiten unserer Denkkraft ist eine aus andern entwickelte und von anderen abgesonderte Empfindung in uns gegenwärtig, deren Gegenstand wir eben deswegen, weil er so abgesondert von andern von uns empfunden wird, mit klarem Bewußtsein uns vorstellen. Es mag nun sein, daß diese abgesonderte Empfindung selbst der Gedanke sei, wie Hume und vor ihm und nach ihm andere[3]) gesagt haben, oder daß sie nur der Stoff zu einem Gedanken sei und durch eine besondere Tätigkeit

---

1) Ähnlich Kant in Preisschr. 2. Betr.: unterscheiden beim Vieh = bei unterschiedlichen Vorstellungen unterschiedlich handeln, nicht = den Unterschied erkennen.

2) z. B. Reimarus.

3) Hw. I, S. 201 nennt T. neben Hume noch Bonnet u. Search als solche, welche „die gesamte Verstandeserkenntnis für eine verfeinerte und erhöhete Empfindung ansehen".

unserer Denkkraft zu einem Gedanken umgeschaffen werden. Auch als denn, wenn wir uns die Verhältniße der Dinge, z. B. die Ähnlichkeit, Verschiedenheit, Coexistenz und Causalverbindung usw. anschauend vorstellen, findet sich allemal in unserer Denkkraft eine gewisse Modifikation, die wir empfinden und deren Empfindung entweder den Gedanken von diesen Verhältnissen der Gegenstände selbst ausmacht oder doch mit diesem verbunden ist und ihn veranlaßt.

2) Die Äußerung unserer Vernunftfähigkeit erfordert eine gewiße Auseinandersetzung unserer Empfindungen und ebenso umgekehrt, wenn die Vernunft so weit zurück bleiben soll, als sie bei den ganz verwilderten Menschen wirklich geblieben ist, so müssen die Empfindungen und Einbildungen gleichfalls unentwickelt bleiben. Werden diese auseinander gesetzt, feiner aufgelöst und von einander abgesondert jede für sich dem Gefühl des Menschen vorgehalten . . ., so kann, wird und muß [1]) auch das höhere Vermögen des Verstandes erregt und in Wirksamkeit gesetzet werden". [2]) — Mit diesen Ausführungen bekommen wir einen Einblick in die Entstehung der T.'schen Lehre vom Denken. Im Wesen des Denkens unterscheidet T. später Gewahrnehmen oder Verhältnissesetzen — keine ganz klare Disjunktion, da das Verhältnissesetzen zugleich als zweiter Hauptteil ins Gewahrnehmen selbst eingeht.[3]) Die beiden Seiten des Gewahrnehmens, Appercipierens, Bewußtmachens einerseits und des Verhältnisseauffassens andererseits sind in vorliegender Stelle deutlich auseinandergehalten. Ebenso findet sich die Ansicht, daß zum Appercipieren das Absondern einer Empfindung wesentlich gehört.[4]) Wenn er offen läßt, ob beides etwa vollständig identisch sei, wie Hume u. a. wollen, oder ob noch etwas Neues zum vollen Appercipieren hinzukommen müsse, eben der Denkanteil, den er im Hw.[5]) als Verhältnisgedanken bezeichnet, so ist er mit der Entscheidung für die zweite Möglichkeit auch im Hw.[6]) noch vorsichtig. In Betreff der Verhältnisse: sie erscheinen ohne

1) S. 17; cf. S. 15, 29 f. u. Hw. I, S. 475: **so notwendig, wie das Feuer, an trockenes Stroh gebracht, zünden muß.**

2) S. 15—17.

3) Hw. I, S. 356.

4) Hw. I, S. 281.

5) S. 273.

6) S. 293 f.

weiteres noch als Verhältnisse der Dinge, also noch wie bei Leibniz, dessen Verhältnissetafel hier schon zugrund liegt.[1]) Auch Sprachschrift S. 51 nennt die Leibnizischen Verhältnisklassen, im Zusammenhang mit dem Arbeiten der Einbildungskraft.[2]) Die „gewisse Modifikation in der Denkkraft" beim Bemerken der Verhältnisse ist später das „Verhältnisgefühl" [3]). Auch bei diesem geht T. im Hw. so lang wie möglich mit den Philosophen, die es mit dem Gedanken identifizieren (besonders Bonnet), „auf Einem Gleise",[4]) um sich schließlich doch anders zu entscheiden. Die Auseinandergesetztheit der Empfindungen als auslösender Reiz fürs Denken (Ziff. 2) ist nichts anderes, als was T. in der Sprachschrift und im Hw.[5]) auch als „objektivische Klarheit und Deutlichkeit", im Hw.[6]) auch als Zustand der „Apperceptibilität" bezeichnet. Hw. 101—3 beschreibt er diesen Zustand näher nach Analogie optischer Erfahrung: das Gegenteil von auseinandergesetzt ist da, wo „die Gegenstände einander allzu ähnlich oder allzu nah beieinander sind, oder sich bedecken oder auch sonsten in der Vorstellung so genau in einander fließen, daß sie wohl beide zugleich, aber nicht jedes abgesondert von dem andern vorgestellt werden können." — Bemerke auch das „Muß", den Gedanken der Gesetzlichkeit beim Reagieren der Vernunft auf den Anreiz der Sinnlichkeit. Ebenso die Unterscheidung von Stoff und Form in dem Sinn wie Hw. 336. Auch der kleine Vorsprung des inneren Sinns vor dem äußeren, was seine Aktivierung betrifft, findet sich schon in der Sprachschrift.[7]) Weiterhin beim Abstraktionsverfahren die Vorausstellung einer sinnlichen Vorstufe vor den eigentlichen begriffsbildenden Prozeß.[8])

Festgestellt mag noch sein, daß unter den „neueren Untersuchungen über die Wirkungen des menschlichen Verstandes" die

---

1) Speziell die der 1765 herausgekommenen Nouv. essais, cf. Hw. I, S. 331. Das Studium derselben ist auch zu erkennen an der Anführung der uneasiness, S. 11 cf. N. E. 2. B., 20. Kap., § 6; 21. Kap., § 36 u. am Zugrundeliegen des ganzen 3. Buchs.

2) s. Archiv f. Gesch. d. Phil. XVIII, S. 244 oben.

3) Hw. I, 182.

4) 202.

5) S. 29 = I, 715.

6) I, 97.

7) Archiv f. Gesch. d. Phil. XVIII, S. 242 f.; Hw. I, 405 ff.; betreffs der Causalität oben Ziff. 3, b.

8) S. 34 = Hw. I, 129; Archiv XVIII, 235.

durch die Engländer angeregten, durch die Franzosen und durch Deutsche wie Sulzer u. a. fortgesetzten zu verstehen sind. Wenn die Sinnlichkeit für die Vernunft als Auslösungsfaktor notwendig ist (oben Ziff. 2), wenn die Vernunftprodukte einen Sinnlichkeitsgrundstock in sich enthalten, vielleicht geradezu in diesem aufgehen (Ziff. 1), so liegt hier die mit erweiterter Psychologie betriebene Ausgestaltung von „Lockes Regel“ vor[1]).

6. Die Rezensionen.

Was die bei Kordes auch aufgeführten Rezensionen in den Rostockschen, später [seit 1761] Bützowschen Gel. Nachrichten von 1760—63 betrifft, so könnte von T. stammen die Anzeige der Übersetzung von Humes „Vier Abhandlungen 1759: 1. die natürliche Geschichte der Religion, 2. von den Leidenschaften, 3. vom Trauerspiel, 4. von der Grundregel des Geschmacks.“[2]) „H. Hume dieser schottische Schriftsteller, hat durch seine lebhaften und witzigen Schriften nicht allein die Aufmerksamkeit seiner Landsleute sich erworben, sondern auch diesseits des Meeres bekannt gemacht. Billig bedauert man, daß er sein glückliches Genie oft zum Nachteil der Wahrheit und Religion anwendet.“ Ebenso die Bemerkung[3]) anläßlich eines Streits um die Crusiussche Philosophie: wie der Satz vom Grund bestehen könne mit der Crusiusschen Freiheit, das ist uns bis jetzt noch nicht begreiflich. Ferner die Anzeige von „des gelehrten und berühmten Juden, H. Moses zu Berlin“ „Philosoph. Schriften“;[4]) Vf. wolle zeigen, daß er dem Leibniz auf sein bloßes Wort nicht folge, ob er gleich den Wert dieses Genies, auf das Deutschland immer Ursache hat stolz zu sein, erkennt und vielleicht allzu sehr erhebt; um begreiflich zu machen, daß eine verwirrte und ungewisse Erkenntnis oft die deutliche und gewisse überwiegen könne, werde angenommen, daß der Grad der Wirksamkeit einer Vorstellung sich verhält 1. wie die Quantität des Wahrgenommenen, 2. wie die Quantität unserer Einsicht, 3. wie die Geschwindigkeit, worin wir es gewahr werden; letzteres neue Stück gebe Vf. als eine Hypothes, aber es lasse sich aus den Baumgartenschen psychologischen Gesetzen als Folge

1) oben bei Crusius u. unter „Ursachen.“
2) Rost. Gel. Nachr. 1760, S. 470.
3) Bütz. Gel. Nachr. 1761, S. 64.
4) ib. 1762, S. 49.

erweisen. In dem Handel mit Reinhard[1]) bestimmt Rz. den Satz vom Grund:[2]) eine jede Verknüpfung von Bestimmungen, die nicht notwendig in einander gegründet sind, erfordert einen Grund. Diese Fassung hält T. auch später für den wahren Sinn des Leibnizischen Grundsatzes.[3]) — Ein gewisses Licht auf die Bemühungen um die Lehre von den Neigungen[4]) fällt aus der Bemerkung zu Reinhards Freiheitslehre:[5]) wie der Verstand gewisse wesentliche Grundsätze hat [nach Reinh.], so hat auch der Wille, wie Malebranche schon bemerkt, seine wesentlichen Neigungen.

1) oben S. 10.
2) 1762, S. 14.
3) Cramer'sche Zeitschrift, 1783, S. 138. 136.
4) vgl. oben Ziff. 4, b u. c.
5) 1762, S. 132 f.

III. Kapitel.

Der Höhepunkt: Die „Philosophischen Versuche" in ihrer Vollzahl.

1. Der für sich veröffentlichte Versuch: „Über die allgemeine spekulativische Philosophie" 1775.[1])

Wie 1760 ging T. jetzt in dieser bedeutendsten aller kleineren Schriften von der Zeitmode aus, der Metaphysik, weiland Königin der Wissenschaften, quaestionem status zu machen, an ihr nachgerade zu verzweifeln;[2]) die Anzahl derer, die so gestimmt sind, ist gegenwärtig unter den selbstdenkenden Philosophen die größte. Das ciceronianische Wort: si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere posset, ist der Schrift als Motto vorangestellt. Demgegenüber bezeichnet es T. als seine Absicht, „aus der Natur der menschlichen Kenntnisse die Veranlassung zu der allgemeinen spekulativischen Philosophie, ihr Entstehen, den Gang der Vernunft in ihr, den Endzweck bei ihr, ihre Vorteile und relative[3]) Unentbehrlichkeit, ihre Verhältnisse zu den Kenntnissen des gemeinen Menschenverstandes, ihre Mängel und Erfordernisse, die Art der Berichtigung ihrer Grundbegriffe und Prinzipe, nebst ihrer Beziehung auf die beobachtende Philosophie vorzulegen." Im Blick „auf die Wendung, welche die Philosophie seit etlichen Jahren unter uns genommen hat, und noch ferner zu nehmen scheinet," hält er seine Ausführungen für zeitgemäß. Bei den Männern, welche die „Wendung" vertreten, muß er in erster Linie an Kant[4]) und Lambert[5]) gedacht

---

1) Oben pag. 16.

2) S. 23. 26.

3) Relativ hier = vom Menschen anerkannt, opp. inner oder absolut = in der Sache liegend, S. 78. 80.

4) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis 1770, zitiert S. 28 A.; 54 A.; 46. 52.

5) „Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philos. u. mathemat. Erkenntnis", veröffentlicht 1771, niedergeschrieben

haben. Bei diesen beiden handelt es sich ja wesentlich um eine neue Grundlegung, „Methode“, welche die Metaphysik ermöglichen soll;[1]) auch T. bezeichnet eben dies als seine Aufgabe in dem vorl. Versuch: „ich untersuche hier nur Methoden“.[2]) Die Neubegründung enthält aber bei ihm nicht erst zu entdeckende Wahrheiten, sondern kommt wesentlich auf die Synthese schon vorhandener philosophischer Strömungen hinaus. „Die, welche ausser der britischen beobachtenden und der französischen raisonnierenden Philosophie auch noch den geometrischen Genius der leibnizisch-wolffschen kennen, mögen wenig antreffen, was von ihnen selbst nicht schon vorher durchdacht wäre.“ Was er empfiehlt, ist die Verbindung der englischen und deutschen Philosophie, in der Weise, daß der deutschen beigestimmt wird wegen der treffenden materialen Begriffsbestimmungen, der englischen aber wegen der prinzipiellen Einführung der kritischen Grundfrage nach der Berechtigung der Begriffe und wegen der im Dienst dieser Frage von ihr zu übernehmenden analytischen Methode.

Die „allgemeine spekulativische Philosophie“ ist die „allgemeine Vernunfttheorie, die sich auf die Kenntnisse der wirklichen Welt bezieht“,[3]) und zwar gleichmäßig auf die beiden Gebiete der Wirklichkeit, die Welt des Immateriellen und die der körperlichen Dinge. Auf das Immaterielle, das uns durch die innere Empfindung zukommt, bezieht sich ein besonderer Zweig der Philosophie, die Intellektualphilosophie, die von Seelen, Geistern, Gott handelt; auf das Körperliche, durch die äußere Empfindung uns kund werdende, die Physik und größtenteils die Mathematik [die angewandte]. Über beiden steht die schon genannte Theorie, auch „transzendente Philosophie“, „Grundwissenschaft“,[4]) „Ontologie“ geheißen; analog der Analysis der Mathematiker könnte ihr auch der Name „Analysis der Dinge“ beigelegt werden. Sie will sein

---

bereits 1764; wird genau besprochen hier S. 81. Schon von dem Nov. Org. 1764 bekam Mendelssohn den Eindruck: „H. Lambert läßt in diesem Werke alle seine Vorgänger, Locke, Wolff, Malebranche hinter sich“ (Harnack, Gesch. der Berl. Akad. I, S. 437 A.).

1) Siehe ihren Briefwechsel.

2) S. 59 A.

3) S. 88.

4) Darnach ist Brenke, T.' Erkenntnistheorie 1901, S. 33 zu berichtigen. Im Hw. steht „allg. Philosophie“ Vorr. XXIII oder „Grundwissenschaft“ I, S. 334. Über Lambert siehe später, über Eschenbach oben pag. 28.

eine „wahre und feste Wissenschaft von Sachen“;[1]) ihr Gegenstand ist das, was möglich oder notwendig ist bei allen Arten von Dingen überhaupt,[2]) sowohl von materiellen, als von immateriellen. Sie hat zu beiden Arten dieselbe innere Beziehung, ist der gemeinsame Stamm zu diesen zwei großen Ästen der theoretischen Philosophie, wenn man sie auch vulgär mehr zur letzteren zieht, also zur Intellektualphilosophie, und die beiden unter dem Titel „Metaphysik“ zusammenfaßt. Der Grund ist, daß bei den Intellektualien, der Psychologie und natürlichen Theologie, das verhältnismäßig wenigste Beobachtungen sind, der inneren Empfindung entstammend, das meiste vielmehr Raisonnements, Vernunftsschlüsse.

Was ist die Veranlassung zur Entstehung der allgemeinen spekulativen Philosophie? Sie hat eine Vorstufe in dem, was der „gemeine Menschenverstand“[3]) leistet. Dieser bezieht sich unmittelbar auf das konkrete Erfahrungsmaterial, bringt es ohne wesentliche Zuhilfenahme des Abstrakten, Allgemeinen in Zusammenhang. Für ihn gibt es nur zwei mögliche Beschäftigungen: er kann entweder die Objekte selbst, oder er kann die Vorstellung der Objekte seinen Untersuchungen zugrunde legen wollen. Vermöge eines natürlichen Hangs, Vorstellungen und Gegenstände zu identifizieren, bei unseren Kenntnissen die Dinge als unmittelbar uns vis à vis stehend vorauszusetzen, kann er zunächst erstere Beschäftigung versuchen. Aber sowie die Frage nach der Richtigkeit unserer Kenntnisse auftaucht, die durch die „Verwirrung“, die „Disharmonie“ derselben hervorgerufen wird, wird der Verstand von jener Identifikation weg auf den wahren Tatbestand zurückgeworfen, der darin besteht, daß wir es unmittelbar nur mit Vorstellungen in uns, nicht mit Dingen außer uns zu tun haben. „Die Ideenreihen erscheinen uns als eine Szene in uns, nicht wie eine Reihe von Dingen außer uns. Wir suchen ihr Entstehen in uns, ihren inneren Gehalt und Umfang zu erkennen.“[4]) Der Verstand

1) S. 25.

2) S. 23 f., also nach Wolff, auch Crusius oben pag. 34, A. 3. Bei Wolff cf. „Vernünft. Gedanken von Gott, der Welt, der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“.

3) Er steht im Gegensatz zur räsonnierenden Vernunft, urteilt „unmittelbar aus der Gegeneinanderhaltung der Vorstellungen, ohne eine merkliche Entwicklung allgemeiner Begriffe und ohne merkliche Folgerungen aus diesen entwickelten Begriffen über die Sachen“ Hw. I, S. 520, bezieht sich wesentlich auf den mundus sensibilis opp. intellectualis I, S. 570.

4) S. 6.

gleicht einem Auge in einer Galerie von Gemälden, die Sachen und Personen darstellen, welche nie als solche zu Gesicht kommen, sondern nur in der Darstellung des Pinsels.[1]) Also die Notwendigkeit der Berichtigung unserer Kenntnisse und zwar schon der sinnlichen, führt auf den subjektiven Ausgangspunkt derselben, auf die „Psychologie der Empfindungserkenntnis“,[2]) und zwar in der Weise, daß man dadurch in Einem zugleich über den Ursprung wie über Gehalt und Umfang, also Wahrheitswert der untersuchten Empfindung resp. Vorstellung aufgeklärt wird. Das Verfahren ist: man vergleicht auf die eine Art uns zugekommene Vorstellungen mit solchen, die auf andere Art und anderem Weg gewonnen wurden, schaut dann auf die Harmonie der Vorstellungen untereinander, hauptsächlich in der Weise, daß man „einige unter sich zusammenhängende, feststehende und beständige“,[3]) die wir als den Gegenständen entsprechende Abbilder durch die Art, wie wir sie erhielten, zu erklären gezwungen sind, wie zuverlässige Originale bei Gemäldeschätzungen zugrunde legt und die übrigen nach diesen beurteilt. Mit solchen Mitteln, nur beiläufig angewandt, aber doch den Keim einer philosophischen Untersuchung in sich enthaltend, findet man aus den mannigfachen Arten des Scheins den zuverlässigen und vollständigen heraus, der kein leerer Schein ist, die Dinge nicht bloß von einer Seite, unter einzelnen zufälligen Umständen oder aus besonderem Standort betrachtet aufzeigt.[4]) Der natürliche Witz des Jägers, Schiffers etc. legt sich so die „Disharmonie der Scheine“ im Alltagleben zurecht.

Schon der gemeine Menschenverstand hat es aber nicht bloß mit sinnlichen Kenntnissen zu tun. Er muß diese auch in Zusammenhang setzen. Dazu braucht er Gemeinbegriffe wie Ursache, Wirkung, Tun, Leiden, Ding, Beschaffenheit, notwendig, zufällig, Ordnung, Zeit, Raum etc., ebenso Axiome der Vernunft.[5]) Er gebraucht diese zunächst, ohne sich um ihre Natur und Entstehung zu kümmern. Der Naturlehrer, Arzt, Rechtsgelehrte, Geschichtsforscher, Künstler, Sprachlehrer, selbst der praktische Philosoph,

---

1) S. 7.

2) S. 11.

3) Hw. I, S. 536: beständiger Schein für uns Realität.

4) All das, an Locke und Lambert orientiert, ist Hw. I, S. 546 noch genauer ausgeführt. cf. den Begriff „Erscheinung“, hier (S. 35) = einseitige, Hw. II, S. 153 = verwirrte und einseitige Vorstellungen eines Objekts.

5) S. 12.

alle haben sie eine Ontologie, wenn auch in unentwickeltem Zustand. Sie brauchen eine entwickelte Ontologie so wenig, wie das Auge zum Sehen die Wissenschaft der Perspektive.

In der Nähe dieser Fachmänner stehen die Philosophen des gemeinen Menschenverstands, ein Reid, Beattie, Oswald, Home. Diese sammelten eine Menge Kenntnisse auf dem materiellen und dem immateriellen Erfahrungsgebiet auf und schufen eine „populäre Philosophie“, die einen Stamm guter Reflexionen über jene Gebiete enthält, aber ohne jede tiefere Untersuchung des Verstandes und im Gegensatz gegen alle spekulative Philosophie, die sie unter Hinweis auf den Skeptizismus eines Berkeley, Hume und jenes „heroischen“ Autors, der den „Versuch über die menschliche Natur“ verfaßt hat und die Zweifeley bis an ihr non plus ultra trieb,[1]) geradezu als Feindin des Menschenverstands in Verruf brachten.

Aber diese „populäre Philosophie“ verkennt die Sachlage. Der Skeptizismus ist nicht die notwendige Konsequenz der Vernunfterkenntnis, wie sie sagt; abusus non tollit usum. Die spekulative Philosophie ist auch keine Feindin des Menschenverstands, sofern er jene „guten Reflexionen“ wirkt. Auf diesen fußt sie im Gegenteil auch. Aber indem sie eine entwickelte Ontologie schafft, hebt sie die Mängel der Popularphilosophie auf. Vier solche Mängel kann man bei T. genannt finden: 1. sie bringt es bloß zur Meinung, nicht zur Einsicht, zur Evidenz; 2. Zusammenhang, Ordnung, Überblick fehlt; 3. die falschen Nebenideen werden nicht ausgemerzt; 4. da, wo Erfahrungen spärlicher und Raisonnements nötiger werden, also auf dem immateriellen Gebiet, fehlt eine bestimmte Direktive.[2]) Was z. B. fehlenden Zusammenhang betrifft, so führt das Bedürfnis danach, nach Erkundung der Lage des eigenen Felds gegen die übrigen Teile der intellektuellen Welt den Einzelforscher (Arzt, etc. cf. oben) weiter auf den höheren Standort der Ontologie.[3]) Ferner: Erfahrungen und Raisonnements können einander zum Teil ersetzen; aber gerade da, wo erstere aussetzen, wo die Küsten weichen und das offene Meer daliegt, braucht man zu der durch Stürme (Leidenschaften) und Klippen (Vorurteile) bedrohten Fahrt gute Kompasse, Karten und Fernröhren, die Ontologie.[4]) Wer meint, die Mehrung

---

1) Also hält T. Hume noch nicht für den Verfasser; anders Hw. I, S. 392. 501.

2) Auf Grund von S. 17. 19. 22.

3) S. 13.

4) S. 20.

der Erfahrungskenntnisse in der Zukunft könne eine Ontologie entbehrlich machen und eine Art „physischer Metaphysik“ begründen, auf Beobachtungen und Analogieschlüsse gebaut, wozu Robinets System der Natur und Bonnets Palingenesie schon Ansätze enthalten, der verkennt, was deutliche Einsicht ist, verkennt, daß Gesicht und Tastsinn Größe der Sonne und Entfernung der Erde nie so wie der Trigonometer bestimmen werden.

Über die Notwendigkeit der Ontologie für metaphysisches Nachdenken ist durch diesen Vergleich mit der Popularphilosophie entschieden. Sie ist so notwendig für den Metaphysiker, wie für Kepler und Newton Geometrie und Arithmetik.[1] Auch die Frage, ob evidente, auf Einsicht gegründete Metaphysik eine menschenmögliche Wissenschaft sei? ob sie wirklich innerhalb der Schranken unseres Verstandes liege? oder ob sie wie der Stein der Weisen die Hoffnungen täuschen werde?,[2] ist schon beantwortet. Sie ist in unserer Gewalt, wenn Ontologie in unserer Gewalt ist, und letztere ist es, wenn es bestimmte und reelle Grundbegriffe nebst evidenten Grundsätzen gibt.[3] Gerade das Fundiertsein auf solchen hat in erster Linie die Mathematik zur Wissenschaft gemacht und macht den Wesenskern der für die Philosophie empfohlenen mathematischen Methode aus. Neben diesem Hauptpunkt bei der mathematischen Methode werden noch zwei andere genannt: Bezeichnungen, die den ursprünglichen Sinn unverändert gegenwärtig halten, und Verbindung jener Begriffe unter einander, um ihre Beziehungen zu erkennen. Es sind dies die schon von „Ursachen“ 1760 uns bekannten Punkte, nur ist der 3. Punkt von der einen Beziehung der Widerspruchslosigkeit auf alle Beziehungen erweitert. Was aber den Hauptfortschritt über die Schrift vou 1760 hinaus ausmacht, der erste Punkt hat bei genauerem Zusehen eine Änderung erlitten: Es handelt sich nicht mehr bloß um deutliche, entwickelte, sondern um reelle Grundbegriffe. Reell ist dabei so viel als den Gegenständen außer dem Verstand entsprechend,[4] im Sinn von Locke 2. B. 30. C., nicht bloß mit wolffischen Sinn: real = widerspruchslos. Um diese Reellität herauszustellen, „muß alles, was in unseren allgemeinen Notionen nur subjektivisch ist, was unsere Denkkraft hineinträgt, von dem, was wirklich objektivisch ist, was

1) S. 18.
2) S. 22.
3) S. 25 f.
4) S. 26.

Sachen außer dem Verstand entspricht, sorgfältig abgesondert werden . . dies ist es, was sie für uns zu einer reinen Luft macht, wodurch wir die Gegenstände sehen. Ist das Subjektivische mit dem Objektivischen vermischt, so enstehen Dünste und Nebel; die Gegenstände werden aus ihrer wahren Lage gerückt und schwankend und man sieht zuweilen, was nicht da ist, sowie man, was wirklich da ist, übersieht.“ [1]) Den Nachweis der Übereinstimmung mit dem Objekt heißt T. „Realisieren,“ auch „Rechtfertigen“ [2]) der Begriffe. Als Ausschluß des bloß Subjektiven ist es ein „Berichtigen“, das hier auf der Vernunftseite dem Berichtigen der sinnlichen Kenntnisse, das schon genannt wurde, [3]) entspricht. Es ist dieser Akt wirklich etwas Neues neben dem „Bestimmen“ oder „Entwickeln“ [4]) der Begriffe, das im Gegensatz zur „populären Metaphysik“ gefordert wurde. Dem Entwickeln ohnerachtet könnten die Begriffe „ganz oder zum Teil ein sachenleeres Wortwerk sein.“ Schon 1760 wurde auf „Lockes Erweis“ hingewiesen, daß die Begriffe zuletzt aus Empfindungen stammen, und für Streitfälle geraten, auf diese, auf den ursprünglichen Erfahrungsbestand zurückzugreifen; [5]) hier 1775 wird neben die Verdeutlichung als 2. und wichtigere Aufgabe die Realisierung der Begriffe bei Angabe des Analysiszwecks gestellt. Der kartesianische Wahrheitsmaßstab der Klarheit ist von dem Lockeschen verdrängt. Außer dem Studium der Nov. essais, das die Hochschätzung Lockes noch zu steigern imstande war, ist der Grund bei Hume zu suchen, wir wir schon in der Sprachschrift sahen. [6]) Gegenüber diesem Hauptzweck der Analyse, dem Realisieren, tritt der erste Zweck, feste Bestimmtheit der Begriffe, zurück, oder vielmehr, er tritt geradezu in den Dienst des neuen: [7]) feste Bestimmtheit schützt vor den in jeder Vernunftlehre namhaft gemachten Fehlern, daß man Bestimmungen über-

---

1) S. 27.

2) In allgemeinerem Sinn = sich rechtfertigen auch bei Kant; bei beiden Männern ist der Gegensatz dazu der Dogmatismus. cf. Vaihinger, Kantkommentar I, S. 399 (Stellen: Kehrb. S. 586; Fortschr. Ros. I, S. 567; Entdeckung I, S. 453; Proleg. § 5).

3) Oben pag. 72.

4) Beide, das Determinieren und das Explizieren, kommen auf das unmittelbare oder mittelbare Herausstellen immer spezifizierterer Merkmale hinaus.

5) Oben pag. 39 f.

6) Oben pag. 64.

7) S. 61 f.

sieht, sie doppelt sieht, Nebenideen einschiebt, anfangs mitgedachte Merkmale wegläßt, — was alles die Übereinstimmung der Vorstellungen mit dem Objekt fälscht.

Das Desiderium der Bestimmtheit wurde durch den Blick auf den common sense nahe gelegt; das der Reellität durch den Blick auf den Skepticismus. Einer großen Gattung von Begriffen und Sätzen ist die Behelligung durch den Zweifel erspart geblieben, den arithmetischen und geometrischen; höchstens der Chikane halber hat Sextus Empirikus Euklids Grundsätze angegriffen. Alle übrigen hingegen sind in Frage gestellt durch den „harten Vorwurf" Bacos, des Chorführers des neueren Skepticismus, der Haufe von Begriffen und Gemeinsätzen, den wir menschliche Vernunft nennen, sei nichts als ein Gemische teils von kindischen Notionen, die wir von Jugend auf eingesogen, von Lehrern empfangen, teils von zufälligen, teils von phantasiemässig erschaffenen Gebilden (idola intellectus). Nicht die systematischen Metaphysiker, wohl aber Locke und Hume haben dieser Beschuldigung die verdiente Beachtung geschenkt.[1]) Die Methode, die sie zu ihrer Behebung anwandten, war die analytische oder psychologische;[2]) man könnte in T. Sinn auch sagen physikalische.[3]) Zurück zu diesem „Weg Lockes!"[4]) Es ist dabei nicht alles seither Giltige wegzuwerfen und Neues zu suchen, wie Baco oder das heroische Unternehmen des kartesianischen Zweifelns wollte, sondern das seither Giltige ist auf seine Reellität zu prüfen.

Was ist dieses seither Giltige? Angaben über die Zahl der Grundbegriffe, wie „Urs." 1760[5]) finden wir nicht. Sie werden nur immer beispielsweise aufgeführt, so „Ding und Beschaffenheit, Substanz, Kraft, Notwendigkeit, Raum etc.";[6]) „zureichender Grund, Notwendigkeit und Zufall, Substanz, Raum und Zeit etc.";[7]) „Wirklichkeit, Substanz, Ursache, Wirkungen, Veränderungen."[8]) Daneben stehen Grundsätze. Mit ihnen ists ebenso; wir finden als Beispiele:[9]) ein jedes Ding ist sich selbst gleich, aus nichts wird

1) S. 32.
2) Ersteres S. 86, letzteres S. 40. 45.
3) cf. „Physik des menschlichen Verstandes", S. 85. 76.
4) S. 35.
5) Oben pag. 39 f.
6) S. 30.
7) S. 33.
8) S. 55.
9) S. 43.

nichts und das Prinzip des Widerspruchs. Wie verhalten sich Begriffe und Sätze? Zunächst stehen sie ganz selbständig gegen einander, und die Art, wie beide „realisiert“ werden sollen, erscheint so verschieden, daß eine getrennte Behandlung beider beliebt wird. Andererseits versucht T. eine Reduktion der Begriffe auf die Sätze. Er unterscheidet Grundsätze ersten und zweiten Rangs.[1]) Diejenigen ersten Rangs, die eigentlich formellen Grundsätze, sind uneingeschränkt allgemein; die zweiter Klasse, also die materialen — dazu gehört der weitaus größte Teil der die transzendente Philosophie ausmachenden — beruhen auf den Begriffen und werden durch den Umfang der Begriffe in der Allgemeinheit eingeschränkt, gelten bloß für das besondere Gebiet, das dieser Begriff umspannt. Solche Begriffe sind eben die Grundbegriffe, die hier nur in Urteilsgestalt auseinandergezogen erscheinen. Es bliebe also der Unterschied für Sätze und Begriffe von uneingeschränkt giltig und für einen bestimmten Umkreis giltig. Der Gegensatz formal-material geht hier zurück auf die traditionelle Urteilstheorie. Jedes Urteil hat seinen völligen Grund 1. in dem formalen Element, in der Natur des nach gewissen Gesetzen tätigen Verstandes, 2. in dem materialen Element, in den gegenwärtigen Begriffen, welche die Denkkraft auf sich ziehen, wie Brennstoff mit Feuer zusammengebracht das Entzünden veranlaßt.[2]) Daß die äußere Gestalt, ob Auseinandergezogensein in einen Satz oder Zusammengeballtsein in einen Begriff, irrelevant ist, zeigt T. schon damit, daß er statt Grundbegriffe die Bezeichnung „Grundsätze 2. Klasse“ gebraucht. Weitertragend ist, daß er den Satz: aus nichts wird nichts, sowohl unter die formalen als unter die materiellen Grundsätze rechnet.[3]) Ähnlich ists, wenn wir das Hw. hereinziehen, mit der Kausalität, die offenkundig in vorl. Schrift[4]) zu der materialen, hingegen im Hw.[5]) zur formalen Seite gerechnet wird. Beim Raum ist der direkte Widerspruch vermieden: hier[6]) gehört er auch zur materialen Seite; das formale Grundgesetz der Koexistenzialrelationen im Hw. wird aber so gefaßt,[7]) daß es ein

1) S. 42. 43. 44.
2) S. 43, cf. Hw. I, S. 475.
3) S. 36, cf. S. 43.
4) S. 73 u. 49 (letztere Stelle: Notw. u. Zufälligkeit, Kraft).
5) I, S. 514.
6) S. 45.
7) I, S. 513 (A u. B als von einander abstehend denken).

Allgemeines zu den besonderen Beziehungen Raum und Zeit zu bilden vermag. Auch bei dem Locke[1]) und Crusius[2]) nachgebildeten Begriff des Entstehens oder Werdens im Verhältnis zum Kausalbegriff resp. Satz vom Grunde liegt dieser Unterschied besonder-allgemein vor.[3]) Über die Inhärenzbeziehung im Verhältnis zum Koexistenzialgesetz ist dasselbe zu sagen.[4]) T. hat also meist die Unterscheidung allgemein-besonder für Grundsätze und Grundbegriffe oder für formal und material Prinzipielles inne gehalten, zuweilen konfundiert er beides aber vollständig. Bemerkt mag noch sein, daß mit dem hier vorliegenden Begriff von Form der andere aus Locke stammende[5]) nicht zu verwechseln ist: formal und material Prinzipielles gehört beides als der Verstandesseite zuzuteilen zur Erkenntnisform gegenüber der aus der Sinnlichkeit stammenden Erkenntnismaterie.

Gehen wir zunächst an die Grundsätze und die Art sie zu realisieren, nachher an die Begriffe. Die Grundsätze geben Denkarten an, die dem Verstand bei seiner Verbindung von Vorstellungen „natürlich und notwendig“ sind. Ein „Gefühl der Notwendigkeit“, daß der Verstand die Vorstellungen gar nicht anders als nach jenen verbinden kann, leitet ihn, wenn er von den Vorstellungen zu den Objekten übergeht, und veranlaßt ihn, seine natürliche Denkart als etwas anzuzusehen, was außerhalb seiner so sein muß, aus ihr also einen objektivischen Grundsatz zu machen.[6]) Zur „Rechtfertigung“ solchen Verfahrens muß man sich auf Beantwortung folgender Fragen gefaßt halten: „Ist die Art zu urteilen, die dem Verstande des einen jetzt notwendig ist, auch die allgemeine Urteilsart des menschlichen Verstandes? Denken alle anderen Menschen ebenso über dieselben Ideen? Oder ist es bloß zufällig, hat es in gewissen schon angenommenen Formen seinen Grund? Ist es nur Vernunft eines einseitigen Systems,[7]) welche also urteilet? Weiter: Ist die angegebene Denkart allgemein? Hat sie denn etwa einen Grund in einem Unvermögen, das eine

1) Der Anfang eines Dings abhängig von der Wirksamkeit eines anderen Dings betrachtet (Riehl, Kritiz. I², S. 83).

2) Oben pag. 35, A. 5.

3) Hw. I, S. 504 f. 515.

4) Hw. I, S. 511. 515. cf. 513. Darnach modifiziert sich Störring, Die Erkenntnistheorie von T., S. 75 f.

5) Oben pag. 64.

6) Subj. u. obj. Notwendigkeit cf. Hw. VII. Versuch, S. 471. 531.

7) cf. Hw. I, S. 294.

bloße Folge der Endlichkeit und der notwendigen Unwissenheit des menschlichen Verstandes ist? Oder hat sie ihren Grund in einer allgemeinen Sinnlichkeit, die ihm überall anklebt? Es ist doch eine Zeit gewesen, wo kein Mensch umhin konnte, zu glauben, daß die Sonne um die Erde täglich herumgehe, weil es die Empfindung so mit sich brachte. Ist es also vielleicht bloß menschliche Denkart in dem gegenwärtigen Zustande unseres Geistes? Oder ist selbige vielmehr so tief, so allgemein, so innig in der Natur des Verstandes, insofern es Denk- und Urteilskraft ist, gegründet, daß der Verstand, der sie bezweifeln und bestreiten will, auch dieses nicht kann, ohne sie bei seinem Zweifeln zu befolgen und also als richtig vorauszusetzen? Wenn dies ist, so muß die Verstandeskraft, als Verstandeskraft auch in anderen Wesen, selbst der unendliche Verstand, insofern wir von ihm einen Begriff haben können, auf die nämliche Art urteilen“.[1]) Ein Beispiel solchen Verfahrens, Grundsätze zu realisieren, hat Aristoteles bei Annahme des Satzes vom Widerspruch als Grundwahrheit gegeben. „Kennzeichen“[2]) der Reellität eines Grundsatzes ist seine Zugehörigkeit zum Wesensbestand des Denkens und Kennzeichnen dieser Zugehörigkeit ist nicht bloß die, vielleicht bloß temporäre, Universalität, wiewohl sie schon über individuelle Einseitigkeiten hinaushebt, sondern das Gefühl einer Nötigung, beim Denken unweigerlich an solchen Grundsatz gebunden zu sein, die Beobachtung, sogar in dem Fall der Leugnung desselben praktisch seiner nicht entraten zu können. In diesem Fall liegt der Satz in der „Natur“ des Verstandes, nicht bloß des endlichen menschlichen, sondern jedes Verstandes, auch des unendlichen.[3]) Der Verdacht, daß bloß die Verfassung unseres sinnlichen Wesens uns dazu verführt hätte, jenen Grundsatz zu bilden, ist dann ausgeschlossen.[4]) In sonstigen Fällen setzt T. nur voraus, daß von der sinnlichen Seite des Menschen her die Einbildungskraft durch ihre Machwerke, welche „Selbsterdichtungen“ sind,[5]) sich täuschenderweise an Stelle des Verstandes setze; hier wird eine Täuschung auch von der Beschaffenheit der Empfindung her, „weil es die Empfindung so mit sich brachte“, als möglich angenommen.

1) S. 38.
2) S. 35. 46.
3) cf. Hw. I, S. 539 unten; bes. aber „Gottesbegriff“ A, S. 192 ff.
4) cf. wiederum „Gottesbegriff“ ib.
5) S. 33.

So viel über diese „psychologische“ Art, Grundsätze zu realisieren. T. geht hier wie sonst im allgemeinen[1]) davon aus, daß sich Wesentliches vom Akzidenziellen durch einen Zwang, eine Nötigung im Verstand unterscheiden lasse. Wenn wir ferner uns daran erinnern, daß Realisieren Nachweisen der Übereinstimmung mit dem Gegenstand bedeutet, so dürfen wir bei dieser Realisierung der Grundsätze, welche die letzteren als Wesensausfluß des Subjekts aufzeigt, Subjekt und Objekt nicht in Gegensatz stellen, sondern müssen das Subjekt umgekehrt unter den Oberbegriff des Objekts subsumieren, etwa als inneres Objekt bezeichnen. Sowohl beim inneren als beim äußeren Objekt gibt es „nur Subjektivisches“, „leeren Schein,“ was ausgeschieden gehört, und dann objektiv Richtiges, was nach jener „Berichtigung“ noch übrig bleibt. Die der Realisierng Stand haltenden Wesensteile des Subjekts — eben die Grundsätze — sind dann, beim Erkennen des äußeren Objekts verwendet, „reine Luft“, wodurch wir dieses sehen, gereinigt von Dünsten und Nebeln.

Neben diesem Weg psychologischer Untersuchung geht ein metaphysischer her. Manche[2]) legen das Prinzip des Widerspruchs als alle Erfordernisse einer Grundwahrheit an sich tragend zugrund und wollen daraus alle andern Denkgesetze, wie „aus nichts wird nichts“ etc. ableiten. Dies wäre freilich die vollkommenste Art der Realisierung, wenn sie gelänge. Denn die psychologische Untersuchung kann selten, eigentlich bloß beim Widerspruchsgesetz, konstatieren, daß der Verstand nicht etwa bloß so urteile, sondern nicht anders urteilen könne. So wird z. B. beim Prinzip des zureichenden Grundes mannigfach seine Allgemeinheit und Notwendigkeit geleugnet.[3]) Die Gegner empfinden eben hier die natürliche Notwendigkeit im Denken nicht. In solchen Fällen kann man die Lücke des direkten Nachweises ausfüllen durch den Hinweis auf die Harmonie der Grundsätze untereinander, innere Schicklichkeit aufeinander. Besser wäre jene Deduktion aus dem Widerspruchsgesetz, aber sie gelingt nicht. — Bei der Berührung

---

1) Ein anderer Notwendigkeitsbegriff sogleich, im Hw. später.

2) Die Annahme, daß „alle Wahrheiten nur Eine Wahrheit sind“ — Hw. I, S. 488 f. nennt als Vertreter Leibniz u. D'Alembert — hängt mit dieser Ableitung aus Einem obersten Grundsatz zusammen; dort steht aber neben dem Satz vom Widerspruch der der Identität.

3) Ebenso Cramer 1783, S. 162.

dieses metaphysischen[1]) Realisierungsversuchs merken wir uns das Geständnis von T., daß der psychologische Weg mangelhaft ist, nur ein Notbehelf für einen denkbaren, aber nicht gangbaren besseren.

Es kommt jetzt die Realisierung der Gemeinbegriffe. Hier ist wertvoll die gegebene Auslegung zu dem, was man unter „Lockes Weg“ genauer zu verstehen hat. Die Voraussetzung bildet, „daß es keine so angeborenen Begriffe gebe, die ohne eine vorhergegangene Beschäftigung der Denkkraft mit Empfindungen in uns vorhanden sind.“ [2]) Diese Voraussetzung gilt ausnahmslos. Leibnizens Einschränkung, der in den Nov. ess. zu dem Wort „nihil in intellectu, quod non antea fuerit in sensu“ hinzufügte „excepto intellectu“, war „unnötig“;[3]) nur muß neben die äußere die innere Empfindung gestellt werden, aus letzterer stammt die Kenntnis der Intellektvorgänge. Für das Verhältnis von Empfindung und Begriff nun ist es kein ganz passendes Bild: unsere Begriffe „entspringen“ aus Empfindungen, Empfindungen sind eine „Quelle“ der Begriffe.[4]) Besser ist: sie sind der erste Grundstoff, den die Denkkraft verarbeitet. Aber damit ist erst die Hälfte gesagt, man muß auch noch auf die Art der Verarbeitung durch den Verstand achten. Sowohl Träume als wahre Gedanken haben ihren Stoff in Empfindungen, und bei Natur- und Kunstprodukten aus der Körperwelt genügt es auch nicht zu wissen, sie haben Feuer, Wasser, Luft, Erde zu ihrem Grundstoff. Gerade die Entscheidung, ob etwas reell ist oder leerer Schein, kann nicht in der Beziehung auf die Empfindung liegen, die bei beiden vorhanden ist, auch bei Phantasieprodukten, sondern in der „Art, wie die Denkkraft die Empfindungen zu Vorstellungen von Objekten verarbeitet.“ [5]) Bei der Umarbeitung der Empfindung zur Vorstellung durch den Verstand ist genau darauf zu achten, ob er nur Empfindungen verwendete — diese entsprechen einem objektiven Tatbestand —, oder ob er auch anderes, sonst woher durch die Phantasie Aufgefundenes und

---

1) Der Gegensatz metaphysisch-psychologisch erinnert ein wenig an den von metaphysisch-transzendental bei Kant (Kehrb. S. 50. 58; besonders die aus der logischen Tafel der Urteile ableitende „metaphys. Deduktion“ der Kategorien, Kehrb. S. 677; Kantkommentar von Vaihinger II, S. 154; Elsenhans, Fries und Kant I, S. 166 ff.).

2) S. 54.

3) S. 54, A.

4) S. 49 f.

5) S. 50.

Hinzugetragenes durchschlüpfen ließ und solchergestalt gewonnene Vorstellungen dann nichtsdestoweniger als Zeichen eines objektiven Tatbestandes behandelte. „Dieser Unterschied bei der Entstehungsart im Verstand ist das Vornehmste, was von der Notwendigkeit der Realisierung überzeugt.“ [1]) Und zwar ist dieser Unterschied sowohl bei Ideen von einzelnen Gegenständen, als bei allgemeinen, sogar transzendenten Begriffen vorhanden. Die ersteren sind entweder reine Empfindungsideen, die so entstehen, daß das Denken die Empfindungen mit Bewußtsein umgibt, wodurch sie Ideen werden, und sie qua Vorstellungen als Zeichen vom Gegenstand gebraucht. [2]) Oder es sind mehr oder weniger Geschöpfe unserer Phantasie, durch willkürliche Beimischung oder willkürliche Neuzusammensetzung von in letzter Linie freilich auch aus der Empfindung stammenden Elementen entstanden. Auch die „reinen“ [3]) Ideen haben etwas an sich, was nicht von der Beschaffenheit der Objekte abhängt; außerdem sind sie nur einseitig, [4]) durch gewisse sinnliche Werkzeuge, unter gewissen gewöhnlichen Umständen, von gewisser Seite, aus bestimmtem Gesichtspunkt von einem vorstellenden Wesen wie unsere Seele ist, aufgefaßt, zuweilen gar zufällige Begleitumstände wiedergebend. Aber trotzdem, besonders nach Korrektur des letzteren Fehlers durch Achten auf das Beständige an ihnen [5]) sind sie reelle, den wirklichen Objekten entsprechende [6]) Gebilde. Anders steht es dann bei dem Erdichteten. — Wie bei den Einzelideen, so ists weiterhin auch bei den Allgemeinbegriffen. Auch diese weisen jene unterschiedene Entstehungsart auf, sind entweder abstrahierte [7]) oder selbstgemachte Begriffe. Erstere, auf sinnlichen Abstractis [8]) fußend, welche das Denken genauer fortbildete, sind so weit reell, als sie das Allgemeine von reinen Empfindungsideen, also Ähnlich-

---

1) S. 65.

2) Die Plazierung eines Teils des Vorstellungsvorgangs hinter dem Gewahrnehmungsvorgang ist nicht als Widerspruch mit dem Hw., etwa I, S. 299 zu premieren; das Hervortreten der Funktionen kann sich im einzelnen mannigfach verschieben, z. B. I, S. 304. 357.

3) cf. Hw. I, S. 429. 450.

4) Oben pag. 72, Z. 4.

5) Oben pag. 72, Z. 3.

6) Analog, wenn auch nicht übereinstimmend, Hw. I, S. 533; Leibniz Nov. ess. 4. B., 3. Kap., § 28 u. sonst.

7) Oben pag 39.

8) cf. Hw. I, S. 128 ff.

keiten existierender Dinge[1]) enthalten, z. B. die Gattungen der Tiere und Pflanzen; so weit nicht reell, als schon Phantasiezusätze dabei sind. Letztere sind im selben Fall wie die sinnlichen Fiktionen. Auch geometrische Begriffe gehören zu ihnen, weil sie neben dem Fundus reiner Abstraktionen auch Zusätze enthalten, deren Elemente zwar auch wahre Abstraktionen sind, aber mit den ersteren durch Erdichtung in Verbindung stehen. Die durch Bacos Vorwurf aufgekommene, aber viel zu wenig erwogene Frage betreffs der transzendenten Begriffe wie Substanz, Raum, Kraft etc. ist eben die, ob sie wirklich Abstraktionen aus reinen Empfindungsideen sind, oder Erdichtungen resp. ein Gemisch aus beiden, also mit Zusätzen, die nur „Meteore“ im Verstande sind.[2])

Ein Beispiel ist der Kausalbegriff, den „der scharfsinnige Brite“ zu realisieren versuchte. T. erhebt gegen Hume den Vorwurf, er habe zwar gefühlt, daß man nicht bloß auf die Materie der Begriffe, sondern auch auf die Bearbeitungsart des Verstandes, wenn dieser Empfindungen zu Vorstellungen umarbeitet, achten müsse, habe es aber doch bei der unbestimmten Voraussetzung, Begriffe sind aufgelöste Empfindungen, belassen und sei von dieser verleitet worden zu glauben, der ganze Gehalt der Begriffe sei schon entdeckt, wenn nur die Empfindungen angegeben seien, woraus sie gezogen sind.[3]) Will heißen: Hume meinte mit seiner Voraussetzung, ideas müssen sich auf impressions zurückführen lassen,[4]) das Richtige, aber da er sie nicht scharf genug formulierte, etwa so: die idea darf nur gerade die impression, nicht mehr und nicht weniger wiedergeben, die in einem bestimmten konkreten Tatbestand vorlag, so begnügte er sich oft, wenn er nur irgend welche impressions sah, ohne das Mehr oder Weniger gegenüber der entsprechenden Wahrnehmung pünktlich zu untersuchen. Im Fall der Kausalität: er sah zwei Empfindungen, in beständiger Folge verknüpft; damit meinte er sofort den vollständigen Impressionstatbestand vor sich zu haben, ohne den Abmangel zu bemerken, daß nämlich in jenem Tatbestand noch ein Plus über die beständige

---

1) In der Untersuchung des Begriffs hier, wie mit dem Beispiel des — ja auch zwischen Kant und Eberhard verhandelten Ros. I, S. 431 — „Tausendecks“ u. der „Chimären“ klingt Nov. ess. an (3. B., 6. Kap., § 32; 2. B., 29. u. 30. Kap.).

2) S. 71.

3) S. 49.

4) Die einzelnen Ausdrücke s. „Traktat“, übers. von Lipps, A. 14.

Empfindungsfolge hinaus steckt, das innere Gefühl einer Notwendigkeit oder eines Zwangs im Verstande; gerade dieses letztere Impressionsmoment[1]) aber ists, woraus der Allgemeinbegriff der Kausalität abstrahiert ist.[2]) Mit dem Billardkugelspiel zu reden hat sich nach Hume aus inneren vorangegangenen Empfindungen die Verknüpfung zweier Ideen festgesetzt, der des Zustoßens und der der Bewegung im gestoßenen Körper; diese festgesetzte Verknüpfung ist eine Folge des Assoziationsgesetzes; die Reflexion erwartet die andere, wenn sie die eine gewahr wird. Diese Humesche Erklärung ist nun nach T. nicht vollständig, neben der Ideenassoziation stehe jener schon genannte „gefühlte Zwang". Mit dem Vorwurf eines „Versehens"[3]) durch Hume stimmt es jedoch nicht, wenn T. fortfährt[4]:) vielleicht ist sie [jene Notwendigkeit oder Zwang im Verstande, eine Wirkung zu denken, wenn er eine Ursache denkt] bloß Folge der Gewohnheit, vielleicht hat sie einen tieferen Ursprung aus einer natürlichen notwendigen Denkweise.[5]) Also liegt kein Übersehen dieses Moments der Notwendigkeit vor, könnte Hume antworten, sondern eine andere Erklärungsweise desselben: ich erkläre aus Gewohnheit sive Assoziationszwang, was ihr aus rationalem Zusammenhang. Gerade letzteren hält T. einfach fest, wenn er als Musterfall der vollständig vorliegenden Kausalität eben die „Begreiflichkeit des einen aus dem andern"[6]) aufstellt. Kausalität ist auch hier wie schon früher[7]) primär etwas Ideelles, ein Vorgang im Subjekt; ob wir sie richtig anwenden, wenn wir sie von den körperlichen Dingen, von der äußeren Erfahrung gebrauchen, ist eine andere Frage. Tatsächlich tun wir dies ja, wir legen den Objekten etwas bei, was der subjektivischen Notwendigkeit entspricht,[8]) seis daß diese bloß in Form des Assoziationszwangs, seis daß sie bei andern Fällen in der Vollgestalt der Begreiflichkeit vorliegt. Dieses „Etwas" ist nach dem Hw.[9]) eben der Gedanke

---

1) Genauer müßte man sagen: durch Reflexion entstandene Impression, wenn Hume darunter nicht etwas anderes, nämlich Gemütseindrücke verstehen würde (Störring, Die Erkenntnistheorie von T., S. 126 f.).

2) S. 73 ff. cf. Hw. später.

3) S. 73.

4) S. 75.

5) Ähnlich Hw. I, S. 318.

6) S. 75.

7) Oben pag. 51, A. 7.

8) Über dieses „Beilegen", „Substituieren", sowie das „Entsprechen" cf. Hw. I, S. 507.

9) S. 316. 507.

der Abhängigkeit der Dinge voneinander, des Durcheinandergesetztseins oder objektivischen Entstehens. Nach „Spekul." 1775 aber, auch abgesehen von der Frage des Rechts der Übertragung auf die äußern Objekte, bezeichnet jenes Gefühl des Zwangs an sich „etwas Objektivisches" gegenüber der als bloß subjektiv anzusehenden Folge der Empfindungen.[1]) — Der Kausalbegriff wird also so realisiert, daß gesagt wird, er ist abstrahiert aus einer Beobachtung des inneren Sinns, der Empfindung des Zwangs, womit sich im Fall des Begreifens die abgeleitete Idee mit der, aus der abgeleitet wird, verbindet und der dann auch auf das Verhältnis der den beiden Ideen entsprechenden äußeren Objekte übertragen zu werden pflegt, eines Zwangs, der zu erklären ist aus dem Vorliegen einer „natürlich notwendigen Denkweise", einer wesentlichen Verstandesfunktion, statt aus bloßer phantasiemäßiger, nämlich assoziationsmäßiger Nötigung, die anzunehmen man im Blick auf die Fälle allenfalls versucht sein könnte, wo noch nicht Begreiflichkeit, sondern bloß erst beständige Empfindungsfolge sich konstatieren läßt. Es liegt also bei der Kausalität nicht der leichtere Fall vor, daß ein Empfindungsmoment in Gefahr ist „verunreinigt" zu werden durch eine Phantasiebeimischung, sondern der schwerere, daß das angebliche Empfindungsmoment, das auch bemerkt wurde, nämlich das Notwendigkeitsgefühl, in Gefahr ist in seiner Totalität erklärt zu werden als Folge einer Phantasiegesetzlichkeit, statt einer Verstandesgesetzlichkeit.

Ein anderes Beispiel ist der Raum.[2]) Die einen weisen dem Begriff nach T. seinen Ort im menschlichen Verstand an, lassen ihn eine Realität in der objektiven Welt bedeuten,[3]) gründen darauf Theorien wie: er sei unerschaffen, notwendig, unendlich, oder: er sei das unendliche Wesen selbst, oder: er sei eine Eigenschaft desselben,[4]) oder wie Clarke: eine Folge seiner Eigenschaften, besonders der Unermeßlichkeit. Leibniz und Wolff aber sagen im Gegenteil, der Begriff ist ein psychologischer Schein, ein Nichts, sobald man ihn in der Abstraktion als ein eigenes Ding ohne wirkliche Körper sich einbildet, ein leeres Bild wie die Bilder im Traum, das seine Realität der Phantasie zu verdanken hat; freilich zugleich für uns „vorzüglich brauchbar", von „sehr erheblichem

1) S. 76.

2) S. 45 f.

3) S. 45. cf. 28 A.

4) Entsprechend seiner Allgegenwart, bei Newton (Riehl, Kritiz. I², S. 328).

Nutzen",[1]) sofern er zu einem sinnlichen Schein der Dinge, zur Vorstellung der Dinge in der Erscheinung (rerum phaenomenorum) zu gebrauchen ist. Kant, dessen eigene Meinung in der Schrift disp. de mundi sens. atque intellig. forma et principiis „der Leibnizschen am nächsten kommt",[2]) hält den Raum für eine anschauliche Idee von der Art, wie die Vorstellungskraft der Sinne die Empfindungen nach gewissen Gesetzen koordinieret, die ihr natürlich notwendig sind.[3]) T. schränkt die zu koordinierenden Empfindungen auf die des Gesichts und äußeren Gefühls [Tastsinns] ein, im übrigen glaubt er seine eigene Theorie in sachlicher Übereinstimmung mit der Kantischen — nur in der Darstellung bleibe er mehr auf der gewöhnlichen Heerstraße als Kant. „Die Vorstellungsart des Hrn. Kant über den Ursprung der Verstandesbegriffe und sein dabei gebrauchter Ausdruck scheinet mir die Sache etwas trüber darzustellen, als es sein dürfte, und als diejenige es tut, der ich mich hier bedient habe und die dem bei den neueren Philosophen gewöhnlichen Vortrag gemäßer ist."[4]) Tetens sagt, der Begriff des Raums sei freilich nicht aus einzelnen von äußeren Gegenständen herrührenden Empfindungen abstrahiert; aber „haben wir ihn nicht aus den Aktus des Empfindens mehrerer Dinge nebeneinander und besonders aus den Aktus des Fühlens [Tastens] und Sehens"?[5]) Der Begriff von einem Raum überhaupt sei ein allgemeiner Begriff aus einzelnen Seh- und Tasthandlungen durch die Abstraktion und hinzutretende Dichtung gebildet; der Begriff von dem ganzen Raum sei eine individuelle Idee, aus dem ganzen Inbegriff der Gesichts- und Gefühlsempfindungen zusammengenommen gemacht.[6]) Bei der Zeit sei es ähnlich; nur beziehe sie sich auf alle Empfindungsaktus, auch die des inneren Sinns.[7]) „Hat der tiefsinnige Philosoph, der den Verstand so scharf beobachtet, Hr. Kant, etwas

---

1) Ersteres S. 45, letzteres S. 28 A.

2) S. 28 A.; S. 46.

3) S. 54 A.

4) S. 54 A.; Mendelssohn und Ulrich werden Hw. I, S. 277 als solche genannt, die inhaltlich ähnlich wie Kant lehren.

5) ibid.

6) Letzterer Satz meint offenbar dasselbe wie Hw. I, S. 360, die eigentliche Materie zum Raumbegriff sei „nicht der Aktus, womit die mehreren Gefühle zu Einem Ganzen vereinigt werden, sondern vielmehr ihre Wirkung, das vereinigte Ganze der Empfindung, dessen Bestandteile die ununterschiedenen Gefühle sind".

7) ibid., cf. Hw. I, S. 398.

anderes sagen wollen ...? Ich meine nicht.“ [1]) Das Hereinwirken der auch oben [2]) bei den geometrischen Sätzen genannten Dichtkraft wird nach Locke zu verstehen sein, der 2. B. 13. C. § 4—6 ausführt, wie die Phantasie weitere Räume zu den empfundenen hinzudenkt bis zur Unendlichkeit hin, wie sie bestimmte Maße der Entfernung beliebig oft wiederholt. Der Raumbegriff wird also nach T. folgendermaßen realisiert: er ist abstrahiert aus einer Beziehungstätigkeit, die man beim Empfinden, speziell Sehen und Betasten mehrerer äußerer Objekte beobachten kann. „Mehrere“ Empfindungen sind nötig, wie übrigens ja auch bei der Kausalität. Es handelt sich aber nicht um die Empfindungsinhalte, diese werden gar nicht genauer unterschieden, bleiben also dunkel. Sondern während der Aufeinanderfolge mehrerer Akte des Sehens und Tastens, den Zwischenraum der Aufeinanderfolge der Einzelmomente ausfüllend, findet zugleich dieser Akt des Nebeneinandersetzens, Lokalisierens statt, den wir räumliches Beziehen heißen. Auch ohne den Anlaß des Sehens von Objekten treibt dann die Dichtkraft dieses räumliche Setzen beliebig weiter. Beides zusammen hat zum Ergebnis das konkrete Bild des ganzen Raumes, aber auch durch Achten auf die bei den einzelnen räumlichen Beziehungsakten heraustretenden Wesensmerkmale den allgemeinen Begriff vom Raum. Bemerkt zu werden verdient, daß der Dichtungszusatz nicht ausdrücklich als „Verunreinigung“ gebrandmarkt wird. Natürlich — die auf dem Raum basierende Geometrie hat die Zusätze ja auch und ist doch dabei die Musterwissenschaft. Näher zugesehen besteht ja jener Zusatz nicht in einer Abänderung, sondern nur in einer Vervielfältigung des räumlichen Beziehungsaktes. Daß T. den Akt betont, stammt aus derselben Einsicht, die Kant hat, wenn er sagt: [3]) Will ich irgend etwas im Raum erkennen, z. B. eine Linie, so muß ich sie ziehen; oder anders ausgedrückt: Raumbewußtsein ist nur wirklich in Gestalt der Raumsynthese. Die Streitfrage, ob die Raumbeziehung bloß etwas Subjektives ist, oder ob ihr draußen zwischen den Objekten etwas entspricht, läßt T. in der Schwebe und zieht sich wie bei der Kausalität [4]) im Hw. [5])

---

1) ibid., cf. Hw. I, S. 360.

2) pag. 83; ebenso Hw. I, S. 398.

3) r. V. Kehrb. S. 663.

4) Oben pag. 85.

5) I, S. 201: „wenn die Lage der Dinge gleich nichts Objektivisches außer uns wäre, . . . so ist sie doch eine Wirkung von den ideellen Objekten

darauf zurück, etwas Objektivisches im Sinn von „mehr als bloße Fiktion“ ist die Raumbeziehung jedenfalls, dies zeigt ihr Vorkommen bei der Bearbeitung der Empfindungen durch den Verstand. — Die Unvermeidlichkeit dieses Vorkommens findet ihre beste Erklärung in der Auffassung der Raumbeziehung als „natürlich notwendige“ Denkweise.[1])

Neben der wichtigsten Operation beim Realisieren, dem Achten auf Phantasiezusätze, die beim Anlaß der Umarbeitung der Empfindung in Vorstellung und Idee eingedrungen sein könnten, steht nun eine andere, von T. sogar vor jener behandelte,[2]) die Untersuchung der Empfindungsgattung, von welcher der zu realisierende Begriff herstammt. Stammt der Stoff zu einem Begriff aus der äußeren Empfindung, so schränkt sich sein Umfang auf die Körperwelt ein, darf nicht darüber hinaus erweitert werden. Entstammt der Stoff zu einem Begriff der inneren Empfindung, so geht er und darf nur gehen auf das Gebiet des Immateriellen. Wieder andere, sowohl der äußeren als der inneren Empfindung entnommen, gehen auf beide Weltgebiete und damit auf die Dinge überhaupt: die ontologischen Begriffe, auch transzendente genannt, weil über den Kreis von Empfindungen hinaus, woraus sie unmittelbar gezogen sind, anwendbar.[3])

Derjenige, der zuerst die Notwendigkeit dieser Untersuchung entdeckte, war Leibniz, an den sich Wolff, aber weiterhin auch Kant anreiht.[4]) Leibniz hat bei transzendenten Begriffen zuerst ihre Allgemeinheit deutlich bemerkt und sie von den Begriffen des Materiellen unterschieden, hat aber in seinen kosmologischen Sätzen, z. B. von bewegender Kraft, wieder das Immaterielle mit dem Transzendenten verwechselt. Leibniz und Wolff haben die Unterscheidung des Sinnlichen, Bildlichen von dem Verstandesmäßigen verlangt. „Wenn Herr Kant so sehr auf die Unterscheidung der reinen Verstandesbegriffe von den Begriffen der sinnlichen Erkenntnis dringet, so kömmt mir dieses am Ende als die nämliche Forderung vor . ., daß das eigentliche Transzendente abgesondert werde. Wenigstens wird seine Absicht durch dasselbe Mittel erreicht.“

---

in uns und von deren Gegenwart und Wirkung in und auf unsere empfindende und vorstellende Seele.“

1) „Spekul.“ S. 54 A.
2) „Spekul.“ S. 57 ff.
3) „Spekul.“ S. 84.
4) ib. S. 60. cf. S. 51 f.

Z. B. der Stoff zum Begriff des Raumes stammt aus äußeren Empfindungen, die vom Eindrücken körperlicher Objekte herrühren. Genauer hätte T. sagen müssen: die Empfindungen, welche einer — natürlich stets mit dem inneren Sinn aufzufassenden — räumlichen Beziehung zum Ausgang dienen, gehören stets dem Gebiet des äußeren Sinns an. Ist dem so — „ich frage nur“ —, so hat der Raumbegriff unter den transzendenten Begriffen in der Grundlehre keine Stelle.[1]) Analog gehören die geometrischen Lehrsätze dann zu den Grundsätzen der anschaulichen oder eigentlich der nur auf körperliche Gegenstände beschränkten Erkenntnis, nicht zu den transzendenten Gemeinsätzen der Vernunft.[2]) Oft genug ist der Begriff des Raumes in der Philosophie außer seiner Sphäre auch auf Seelen und Geister angewendet worden, man meinte mit räumlichen Prädikaten etwas Reelles auch von Immatriellen auszusagen. Die ganze Philosophie der Alten hat Unkörperliches nie deutlich dem Ausgedehnten entgegengesetzt. Erst seit Deskartes existiert für das Seelische der nur aus den inneren Empfindungen abstrahierte Begriff einer tätigen, fühlenden, sich vorstellenden und denkenden Substanz ohne Ausdehnung, Figur, Gestalt und Farbe.[3])

Unsere Denktätigkeiten und Denkarten, woraus die Begriffe vom Denken und Verstand ihren Ursprung haben, werden uns durch die innere Empfindung kund, was die von Leibniz hervorgehobene Ausnahme von der Lockeregel (excepto intellectu) hinfällig macht.[4]) Bei den transzendenten Begriffen, der obersten

---

1) „Spekul.“ S. 54.

2) ib. S. 28 A.

3) ib. S. 28 A.; S. 59.

4) cf. oben pag. 81; Eschenbach oben pag. 29. — Hw. S. 337 f. 178 f.: Zwischen Locke und Leibniz war ein „Mißverstand“, ebenso wie im Streit Lockes mit Descartes. Leibniz wollte mit intellectus alle dem immateriellen Gebiet angehörigen, sowie alle transzendenten Begriffe der aristotelisch-lockeschen Regel entziehen; aber nur Aristoteles, schon nicht mehr Locke verstand unter sensus allein den äußeren Sinn, Locke stellte daneben die inneren Selbstgefühle, welche uns eine nachträgliche Kenntnis von den Vorgängen des Seelenlebens übermitteln. — Übrigens sah Leibniz schon selbst den „Mißverstand“ ein, wenn er sagt (N. E. 2. B., 1. Kap., § 2): „Dies stimmt sehr wohl mit Ihrem Verf. überein; denn dieser suchte einen Teil der Ideen in der Reflexion des Geistes über seine eigene Natur“ (s. auch Riehl, Kritiz. I², S. 34—36), und Tetens folgt nur Leibniz Hw. I, S. 338: Außer den äußeren Empfindungen „führte er auch die Reflexion, d. i. die denkende Kraft der Seele als eine Ideenquelle an“ (genauer ist Reflexion nicht die denkende Kraft selbst, sondern die Beobachtung dieser denkenden Kraft, ein „sinnliches Vermögen“, das die Tätigkeiten und Zustände

gemeinschaftlichen Spitze in unserem Wissensgebäude, wird u. a. „Ursache, Wirkungen" angeführt. Da sonst[1]) die ursprüngliche Genesis dieser Begriffe ans der inneren Erfahrung betont wird, so gehören sie offenbar zu denen, die über dieses Entstehungsgebiet hinaus angewandt werden dürfen. Bei solcher Erweiterung muß auf Fernhalten des Besonderen Bedacht genommen werden, was eine der beiden niederen Gruppen charakterisiert und den transzendenten Begriffen von ihrer Gelegenheitsentstehung her noch anklebt. Worin das Recht zu jener Erweiterung liegt, wird nicht gesagt, nur konstatiert, daß Leibniz öfter Immaterielles und Transzendentes verwechselt habe, und daß Kants Betrachtungen, die von manchen für metaphysische Spitzfindigkeiten gehalten werden, vielmehr anzusehen seien als „reelle und fruchtbare Unterscheidungen solcher Sachen, deren Vermischung immerfort eine Quelle vieler Dunkelheiten und Verwirrungen in der spekulativischen Philosophie gewesen sind."[2]) — Es handelt sich also bei dieser „ersten Operation" des Realisierens darum, dem „lebhaften Hang, unseren Kenntnissen Ausdehnung, den Begriffen Allgemeinheit zu geben",[3]) Gegendruck zu leisten und die Begriffe auf das ihnen zukommende Gebiet eingeschränkt zu halten.

Von dem weiteren Hilfsmittel beim Realisieren, feste Bestimmtheit der Begriffe, war schon die Rede.[4])

Mit der Darlegung dessen, was Realisieren heißt, ist die Tetenssche Position vollständig umschrieben. Was jetzt in der Schrift noch kommt, sind Folgerungen für zwei allgemein diskutierte philosophische Zeitfragen, die Perfizierung der Metaphysik[5]) und die Evidenz derselben.[6])

Die „Vervollkommnung" der Metaphysik war das Schlagwort derer, die von ihr überhaupt noch etwas erwarteten, z. B. von

---

unseres Geistes uns zum Bewußtsein bringt, Riehl Kritiz. I², S. 37 f.; ähnl. Husserl, Log. Untersuch. II, S. 612). — Humes Impressionen aus der Reflexion haben einen anderen Sinn, gehen nur auf emotionelle Zustände, Störring S. 126 f. 138. — Kant faßt die Leibniz'sche Exzeption so: nihil quoad materiam in intellectu etc., Pölitz Metaphysikvorles., S. 144.

1) Oben pag. 84, Z. 7.

2) „Spekul." S. 54 A.

3) ib. S. 58.

4) ib. S. 61 f.; oben pag. 75 f.

5) ib. S. 72—76.

6) ib. S. 77 bis Schluß.

Lambert.[1]) Die Antwort auf das Wie derselben kann bei T. nicht zweifelhaft sein: „Die transzendente Philosophie oder die Grundwissenschaft muß zuvörderst als ein Teil der beobachtenden Philosophie von dem menschlichen Verstand und seinen Denkarten, seinen Begriffen und deren Entstehungsarten behandelt werden, ehe sie zu einer allgemeinen Vernunftwissenschaft von den Gegenständen außer dem Verstand gemacht werden kann.“ Es handelt sich zunächst um eine „Physik des Verstandes“.[2]) „Der Boden der allgemeinen Philosophie muß gereinigt und mit festen Grundbegriffen besetzt werden“, ehe man weiter bauen kann. Man muß dieselbe Arbeit tun, die Locke „mit der Fackel der Beobachtung in der Hand“ begonnen und Hume und andere fortgesetzt haben, aber man muß sie besser als diese tun. Alle Dunkelheiten und Streitigkeiten sind aus Erfahrungen zu heben. Wenn dies Geschäft vielleicht auch nie ganz fertig wird, trägt es doch Gewinn ein, der die Mühe lohnt. Wie hat die Erkenntnis der Körperwelt sich vervollkommnet, seit man die Notionen des Aristoteles beiseite setzte und beobachtete. So wirds auch in der Physik des Verstandes kommen.

Die Ausführungen über Evidenz beziehen sich offenkundig auf die durch die Berliner Preisaufgabe von 1763 ausgelösten Debatten[3]) und zwar wie gewöhnlich in vermittelndem Sinn, vermittelnd hier zwischen Wolffanhängern und Wolffgegnern, zwischen der Gefolgschaft der deutschen und der englischen Philosophie. Noch einmal wie am Anfang der Schrift[4]) stellt er Philosophie und Mathematik sich gegenüber; während er für den Unterschied in „Ursachen“ 1760 Komparative gebraucht hatte („reiner“, „deutlicher“ etc.),[5]) hat er jetzt die prompte, wohl an der Kantischen Preisschrift gebildete[6]) Antithese: Euklid setzt auf die zweite Seite seines Buchs seine Erklärungen, Axiome und Postulate, die Materialien des Fundaments liegen also fertig für jeden, der sie zu-

1) Seine Log. u. ph. Abh., her. v. Bernoulli I, S. X: Ch. H. Müller in Berlin hörte ihn vielmal mit Nachdruck sagen, die Vervollkommnung der Metaphysik hänge von der Verv. der Logik ab. Ebenso Harnack, Gesch. der Berl. Ak. I, 1, S. 438: in obiger Überzeugung suchte er „den Weg zu einer Lockes und Euklids Methode verbindenden, Wolff überholenden Ontologie zu ebnen“.

2) „Spekul.“ S. 76. 85.

3) Oben pag. 13 f.

4) Oben pag. 74.

5) Oben pag. 38.

6) Erste Betr. § 1 (Akad. Ausg. II, S. 276).

sammenfügen will — in der Philosophie müssen diese erst erforscht und ausgeprobt werden. U. a. nennt er dann auch die schon „Ursachen“ 1760 erwähnten[1]) Vorurteile und Beziehungen aufs Herz, die nach Leibniz in der Philosophie Verwirrung anrichten, in der Mathematik nicht.[2]) Beim Weiterbauen auf dem Fundament liegts nicht an der Form der „geometrischen Methode“, welcher die Zeit „abhold“ ist, freilich wie immer mit Übertreibung. Wohl darf man fragen: „Ist schon die Zeit der Systeme da? kann man etwas mehr sein als ein beobachtender philosophischer Raisonneur?“[3]) Aber nach der Zeit der analytischen Methode, die jetzt ist, kommt einmal auch die der synthetischen wieder, und dann wird die Gründlichkeit der geometrischen Methode als Vorbild wieder am Platz sein, ebenso wie die Gründlichkeit der jetzt so verachteten, von Leibniz aber geschätzten Scholastiker. Man fürchtet heutzutag sofort eine neue Scholastik, wenn jemand synthetische Spekulationen aus allgemeinen Begriffen versucht, seis auch in so schwachen Ansätzen erst, wie die Theorie von der Analogie zwischen Wirkungen und ihren Ursachen.[4]) Wäre der Hauptknoten die geometrische Form, so wäre dieser aufgelöst durch Lamberts „Architektonik“, „dieses in der Metaphysik klassische Werk.“ Seine Vorzüge werden im einzelnen aufgeführt; aber „noch fehlt wie vorher die Ebenmachung des Grundes und die Berichtigung der Materialien“,[5]) es fehlt, was zwischen Leibniz und Clarke entscheidet, die ganze Realisierungsarbeit. In dieser sind die britischen Philosophen unsere Muster. In der Spekulation können sie es nicht sein, wo vielmehr der „gute deutsche Nationalhang zur Gründlichkeit“[6]) seinen Platz hat. Die Engländer haben zwar den Einfluß der allgemeinen mathematischen Theorien auf die Naturwissenschaft vor Augen, sie hatten einen Newton unter sich, „dessen Größe weniger in seinen sonst wichtigen Beobachtungen, als in seinen tiefen allgemeinen theoretischen Einsichten sich gezeigt hat.“[7]) Aber der Gedanke kam ihnen nicht, daß es in der spekulativen Philosophie ebenfalls eine allgemeine Vernunfttheorie gibt, die sich auf die nämliche

---

1) Oben pag. 43, Z. 5.
2) „Spekul.“ S. 78.
3) ib. S. 85.
4) Oben pag. 51 f.
5) „Spekul.“ S. 82; cf. oben pag. 69, Z. 5.
6) „Spekul.“ S. 87.
7) ib. S. 88.

Art [wie die Mathematik] auf die Kenntnis der wirklichen Welt bezieht. Baco[1]) und Locke,[2]) die Begründer ihrer Philosophie, waren eben keine Mathematiker und keine Astronomen. Hingegen die deutsche neuere Philosophie empfing ihren Schwung, „aus dem sie noch jetzt nicht ganz zurückgekommen ist“,[3]) von Wolff, dem war der Genius der mathematischen Wissenschaften bekannt und aus dem Tschirnhausen auch der Weg der Spekulation. Sollte all die Arbeit der deutschen Philosophie verloren sein, weil sie die Grundfrage der Realisation nicht stellte, und die der beobachtenden und analysierenden Philosophie immer vorzuziehen? „Ich bin, ich gestehe es, weit weniger skeptisch“ und „finde in vielen philosophischen Theorien, die wir haben, eine größere Festigkeit und Zuverlässigkeit, als ich das Ansehen haben könnte zugeben zu wollen, da ich verlange, daß man ihre ersten Gründe von neuem nachsehe und prüfe.“ „Wie ich meine, hat unser Leibniz weit tiefer, schärfer und richtiger die Natur des menschlichen Verstandes, seine Denkarten und insbesondere die transzendenten Vernunftkenntnisse eingesehen als der mit Geflissenheit beobachtende Locke. Er hat weiter gesehen als der sonst scharfsinnige Hume, als Reid, Condillac, Beattie, Search und Home. Ein vorzügliches Auge und eine starke Reflexion fassen auch öfters die Objekte des Gesichts richtiger und urteilen über sie richtiger, ohne Perspektive zu kennen, als ein schwächeres Auge und eine stumpfere Überlegungskraft mit aller Kenntnis dieser Wissenschaft.“[4]) Leibniz hat also instinktiv viele reelle Begriffe gebildet, wenn er auch ihre Realität schwerer nachweisen konnte. „Als Clarke ihm einen Beweis von seinem Satz des zureichenden Grundes abforderte, antwortete er weiter nichts, als es sei ein Axiom der Vernunft, dem keine Instanz entgegen sei.“[5]) Diese Schwäche des Beobachtungsgeistes, dieser Mangel an Geduld zum Verweilen beim einzelnen muß durch den Blick auf das britische Vorbild ausgeglichen werden: „Die Analysis des Verstandes nach Lockes Methode muß es evident machen, wie viele oder wenige von Leibniz' fruchtbaren Aussichten echte reelle

---

1) Oben pag. 76; Hw. I, S. 135.

2) Locke hat die Bedeutung der Mathematik später richtiger taxiert, aber dieser Einsicht keinen schriftstellerischen Ausdruck mehr gegeben, Riehl Kritiz. I², Seite 23.

3) „Spekul.“ S. 89. Hw. I, S. 427.

4) „Spekul.“ S. 91.

5) ib. S. 92.

Vernunftkenntnis sei und es nicht sei."[1]) — So ist also das Rezept von T. für die beiden Zeitfragen der „Perfizierung" und der „Evidenz" der Metaphysik: Mehr Beobachtungen! Mehr Psychologie!

Dies der Inhalt der Schrift „Spekul." 1775. Sehen wir uns zunächst das Verhältnis zur englischen Philosophie noch genauer an.

Es erscheint hier T. Locke auch in demjenigen Punkte angenähert, der, wenn man bloß das Hw in Betracht zog, eine Hauptdifferenz zwischen ihnen ausmachte, in dem Grundziel des Philosophierens. Dieses Grundziel ist für beide Männer — bei T. die vorl. Schrift zugrunde gelegt — die Antwort auf die kritische Frage, sofern man das Gemeinschaftliche der kritischen Lehren — nicht gerade gleich in den Gegensatz zur überlieferten Metaphysik,[2]) aber — in die Prüfung der Berechtigung der überlieferten Metaphysik setzt. Locke will „den Ursprung, die Sicherheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens" untersuchen.[3]) Die Psychologie ist dabei Mittel, aber nicht Selbstzweck: Locke lehnt ausdrücklich die „physische Betrachtung des Geistes" ab, welche zu erforschen sucht, „worin dessen Wesen bestehe, oder durch welche Bewegungen unserer Lebensgeister oder Veränderungen in unserem Körper wir dazu gelangen, eine Empfindung vermittelst unserer Organe oder Ideen in unserem Bewußtsein zu haben, und ob diese Ideen zum Teil oder insgesamt bei ihrer Bildung von der Materie abhängig sind oder nicht." Das kritische Ziel ergibt also für die psychologische Forschung eine Begrenzung, nämlich die, „die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen nur soweit in Betracht zu ziehen, als sie auf die Gegenstände, mit denen sie zu tun haben, angewendet werden."

Bei T. ist im Hw., wie schon dessen Titel zeigt, die Psychologie entschieden Selbstzweck. Die Methode ist freilich die Lockes und der Naturlehrer, aber ohne die Lockesche Beschränkung auf das erkenntnistheoretisch Wichtige, unter Einschluß eben jener „physischen Betrachtung des Geistes," deren Probleme Locke ablehnt.[4]) T. will durch seine Beobachtungen allmählig zur „größten Frage in der Psychologie"[5]) vordringen, der nach der Grundkraft

---

1) ib. S. 93.

2) So Riehl, Kritiz. I², S. 4.

3) 1. B., 1. Kap., § 2; cf. auch „Sendschreiben": „unsere eigenen Fähigkeiten prüfen und sehen, mit welchen Gegenständen unser Verstand geeignet sei sich zu befassen oder nicht."

4) Hw. Vorrede IV ff.

5) Hw. I, S. 733.

der Seele. Auch wo das Produkt des Verstandes, die Erkenntnis und ihre Arten, untersucht wird, im 6.—8. Versuch, nicht bloß die Handlungen des Produzierens, wird das psychologische Ziel nicht ganz aus dem Auge verloren: bei der sinnlichen Erkenntnis liefert das Empfinden und Vorstellen, bei der vernünftigen das Denken den Hauptbeitrag.[1]) Nur als eine Art Nebenerfolg, der allerdings dann einen breiten Raum einnimmt, erscheint im Hw. die Hebung von „Verwirrungen“:[2]) „Genauere Beobachtungen über den Verstand, so hören z. B. die Verwirrungen in der Lehre vom gemeinen Menschenverstande von selbst auf. Die heftigen Angriffe auf die raisonnierende Vernunft, welche den Menschenverstand aufheben sollte, und die Ungewißheit, woran man sich zu halten habe, wenn das Raisonnement wirklich von dem gemeinen Verstande abweichet, wie es zuweilen geschieht, hat keinen anderen Grund, als Mißkenntnis von beiden und von ihrer natürlichen Beziehung auf einander, die man nicht genau genug betrachtet hatte.“

Die vorl. Schrift von 1775 hat neben der Lockeschen Methode auch das Lockesche Ziel. Es handelt sich um Giltigkeit der von Locke (wie von der deutschen Ontologie) untersuchten Begriffe und damit geradezu um Sein oder Nichtsein der Metaphysik. Ist sie eine menschenmögliche Wissenschaft? Wie nahe stehen wir hier mit T., weil bei Locke, bei Kant und seiner Grundfrage! Wenn der „Ursprung“ der Ideen gefunden werden soll, so ebendamit ihr „Gehalt“ und „Umfang“.[3]) Hatten wir bei den früheren Schriften von T. 2 Rubriken neben einander, metaphysische und psychologische, tritt später beim Hw. der psychologische Gesichtspunkt als der beherrschende und der logisch-metaphysische als der mehr beiläufige auf, so erscheint in „Spekul.“ das metaphysische Interesse bei T. als das ursprüngliche, in das Psychologisieren, unbeschadet daß dieses einen selbständigen Reiz von Anfang an hatte, erst recht hineintreibende. In dieser Weise ist das Bild des Philosophen T. umzuändern, die Ansicht über seine Grundtendenz zu korrigieren, wenn „Spekul.“ berücksichtigt wird. Weit mehr als ohne diese Schrift erscheint er als der „deutsche Locke“.

Sehen wir erst die Methode des bahnbrechenden Briten. Locke ist sich einmal bewußt, daß die Wahrheit nicht aus Konfrontierung der Ideen mit den Gegenständen, sondern allein aus

1) cf. S. 427 mit S. 588.
2) Vorr. XVI.
3) Oben pag. 71.

Konfrontierung der Ideen unter einander resultieren kann, daß also das Material für die Urteile psychische Gebilde sind, nie direkt die Objekte. Heißen wir dies psychologische Methode im weiteren Sinn, so ist die psychologische Methode im engeren Sinn die bekannte peripatetische Regel. Diese ist einmal Kampfparole gegen die angeborenen Begriffe, also gegen eine bestimmte Art der Fundierung der Metaphysik, zugleich aber Schlagbaum für sämtliche Begriffe, der nur das durch reine Empfindung Gegebene als Wirklichkeitswert besitzend passieren läßt. Die Abzweckung der psychologischen Methode ist also bei Locke eine logisch-erkenntnistheoretische, ihre Voraussetzung ein gemilderter Idealismus, der zunächst nur mit psychischen Gebilden operiert, die Brücke nach außen aber nicht ganz abbricht, sondern „Kriterien", indirekte Anzeichen für Übereinstimmung von Ideen und Objekten aufrecht erhält.

Bei der Betrachtung der Stellung von Tetens zu Lockes Methode ist dieselbe Verbindung realistischer und idealistischer Voraussetzungen zu konstatieren. Ohne den alten Wahrheitsbegriff (Übereinstimmung mit dem Objekt) ganz aufzugeben, teilt er doch zugleich den immanenten Standpunkt Lockes und führt auch das Motiv an, das von der naiven [dogmatistischen] Identifizierung von Idee und Objekt auf den subjektiven Ausgangspunkt zurückwirft, die „Verwirrung", die „Disharmonie" unter unseren Kenntnissen.[1]) In der Tat sind ja Inkonvenienzen, Widersprüche, in der zugespitztesten Form Antinomien jederzeit die Eltern des Idealismus, der psychologischen Methode im weitesten Sinn gewesen. Bei der Lockeregel tritt für Tetens der Gegensatz gegen die angeborenen Begriffe zurück, die Prüfung der Reinheit der Empfindungsgrundlage ist ihm die Hauptsache. Wenn er die Regel zu verbessern trachtet, gegenüber der Fassung auch noch bei Hume, indem er, gestützt auf die Begriffsbildungslehre der Nov. essais,[2]) darauf hinweist, man dürfe nicht bloß das erste Stadium, den Empfindungsausgang kontrollieren bei der Erkenntnisprüfung, man müsse auch die nächsten Stadien, die Bearbeitungsweise der Vorstellungs- und Denkkraft ins Auge fassen, so ist das nichts neues gegenüber Locke, aber doch eine nicht unnötige Mahnung, die den Kontrollierenden vor halber Arbeit schützt, wie sie freilich Hume[3]) nicht mit Recht vorgeworfen wird. Ganz präzis kontrolliert nun allerdings auch T.

1) Oben pag. 71.

2) Oben pag. 83, Z. 1.

3) Oben pag. 84.

nicht, sofern ihm in der Fassung der Sinnlichkeitsunterlage eine bedenkliche Zweideutigkeit passiert. Er versteht darunter bald das, was der Begriff in sich hat, bald das, was der Begriff unter sich hat. Wie erinnerlich[1]) fordert T. für alle Intellektualien im Gegensatz zu dem Leibniz'schen Exzeptionsversuch eine sensuale Grundlage und zwar in der inneren Empfindung. Zuweilen aber erscheinen als Sinnlichkeitsausgangspunkt mit auch jene Empfindungen, die zu Begriffen gestaltet (die Kantischen „empirischen Begriffe“) sich den Intellektualien als ihren Prinzipien unterordnen. Im letzteren Fall wird also an das Problem gerührt, das Crusius schon sah[2]) und Kant dann in den Mittelpunkt stellte. Wie bei den aus äußerer Erfahrung stammenden Begriffen vermutet T. auch bei den Vernunftbegriffen als Hauptgefahr den totalen oder partiellen Ersatz der reinen Empfindung durch Phantasiegebilde — die Frage, ob hierin äußerer und innerer Sinn analog stehen, hat er nicht aufgeworfen und damit ein flagrantes Beispiel vorschneller Erweiterung des Anwendungsgebiets geliefert, die er selbst gerügt hatte.[3]) Erst durch nähere Ausführung bei T. tritt der Fehler zu genauer Parallelisierung des inneren und des äußeren Sinns, den Locke begangen hatte, deutlicher heraus. Nicht die Einmischung der Phantasie schafft auf dem Innengebiet Schwierigkeiten,[4]) sondern die enorme Unfähigkeit des Menschen, die Innentatsachen überhaupt zu fassen, ins Licht des Bewußtseins zu rücken.

Gehen wir zu dem weiteren nachzuprüfenden Erkenntnisstadium, der Bearbeitung der Empfindung durch die Vorstellungs- und Denkkraft, so ist hier T. im Besitz einer vorgeschritteneren Psychologie als Locke. Eben durch näheren Verwirklichungsversuch stellt sich nun aber heraus, daß die psychologische Methode mit der speziellen Intention, durch direkt psychische Mittel die Entstehungsweise eines Begriffs aufzustellen, in den seltensten Fällen sich an-

1) Oben pag. 81. 89.

2) Oben pag. 35.

3) Oben pag. 88 ff.

4) Dies kommt nur dadurch heraus, daß T. fast für jede falsche oder unterlassene Anwendung von Intellektualien die Phantasie verantwortlich macht, cf. später Cramers Zeitschr. 1783, S. 162: Der Satz vom Grunde ist „kein so allgemeines Gesetz unserer ganzen Erkenntniskraft, daß wir auch nicht einmal dagegen phantasieren könnten.“ — Die Phantasie wirkt für die innere Erfahrung geradezu erkenntnisbildend, sofern wir hier kein eigenes Sinnesorgan haben und die inneren Tatsachen nur symbolisch, in Bildern, die dem Gebiet der äußeren Erfahrung entlehnt sind, auszudrücken vermögen.

wenden läßt. Die Innenprozesse, die zur Empfindung Zusätze anderweitigen Ursprungs (der Phantasie) fügen, liegen so wenig wie die, welche Einfaches zu einem Wahrnehmungbild komponieren, der unmittelbaren inneren Beobachtung offen, machen sich auch nicht durch direkt psychische Anzeichen, wie Lebhaftigkeit, Stärke u. a. nachträglich kenntlich. Es ist vielmehr allermeist nur möglich, auf indirektem Wege, durch Zuhilfenahme logischer Prozesse, durch Vergleichen der jetzigen Erfahrung mit früheren, durch experimentierendes Abwechseln mit den Umständen, durch Achten auf widerspruchsvolle Konsequenzen etc. die Genesis der Begriffe zu erforschen.

Die psychologische Methode hat aber noch ein weiteres Ziel — sie heiße psychologische Methode im engsten Sinn —, nämlich nicht mehr „bloß" die Tatsächlichkeit, sondern die Notwendigkeit bestimmter Erkenntnisgebilde nachzuweisen, sie als Wesensausfluß des Subjekts aufzuzeigen. Mit diesem Begriffe der „natürlichen" Notwendigkeit oder spezieller der substantiellen kommen wir zum Spezifischen des T.'schen Weges. Er liegt aber in der Locke'schen Richtung insofern auch, als beidemal beim Erkennen ein Regreß aufs Subjekt, die Psyche Platz greift. Der sensitive Erkenntnisinhalt, weil wesentlich vom Objekt her bestimmt, kommt jetzt nicht in Betracht, sondern das Denken, speziell die Fundamentalien, die Grundbegriffe[1]) und vor allem die Grundsätze — bei letzteren tritt ja der Aufweis von Phantasieeinmischung von selbst mehr zurück.[2]) Zufälliges soll eliminiert werden bei dem neuen Verfahren, das Notwendige soll behalten werden. Dieses Notwendige ist insofern von dem „bloß Tatsächlichen" verschieden, als es in „ideelle" (Husserl) Existenzweise übergeführt und ins allgemeine Wesen eines Dings, hier des Subjekts aufgenommen ist. Aber es basiert doch seinerseits auf einer Tatsächlichkeit mit einer bestimmten Eigenschaft, dem Merkzeichen des Nötigenden, Ständigen, Unvermeidlichen. T. spricht hier von einem „Gefühl der Notwendigkeit."[3]) Nur mit Hilfe jener Fundamentalien kann das Subjekt denken, erkennen, ohne sie nicht, das wäre der gelungene Nachweis. Freilich muß T. gestehen, daß dieser Nachweis mit seiner Methode selten, eigentlich nur beim Widerspruchsgesetz gelinge.[4]) Dieses Manko

1) „Spekul." S. 54 A.

2) cf. übrigens Crusius oben pag. 35.

3) Oben pag. 78.

4) Oben pag. 80.

ist jedoch nicht auf Rechnung der Methode zu setzen, weder der psychologischen, noch später der Kantischen, wo es wiederkehrt — nur von Kant nicht zugegeben. Es liegt eben auf der Tatsachenseite: den geistigen Gesetzen, den „noologischen“ (Eucken), ja schon den logischen fehlt das auf dem Naturgebiet zu treffende absolut Zwingende, man kann gegen sie sündigen; sie sind deshalb immer Naturgesetz und Normalgesetz zugleich.

Daß die nominalistische Subjektivierung der Bedeutung des Denkens infolge dieser Wendung der Methode, die Fundamentalien aus der Natur des Subjekts als notwendig abzuleiten, sich zunächst noch verschärft, ist klar. Doch hat T. schon die Einsicht, mehr als „bloß“ subjektiv seien sie trotz ihrer subjektiven Existenzform; diejenige Art der Methode, welche Phantasiebestandteile eliminiert, mache die Fundamentalien zur „reinen Luft“,[1]) zu einem Medium, das die Objektivität ungetrübt und ungeändert hindurchscheinen läßt, auch die soeben betrachtete Art zeige in jenem Gefühl des Zwangs „etwas Objektivisches“ auf. Mit solchen Bemerkungen streift T. an den neutralen, über den Gegensatz subjektiv-objektiv hinausstrebenden Gültigkeitsbegriff. „Bloß“ subjektiv ist das Willkürliche, objektiv das Notwendige.

Der deutschen, rationalistischen Philosophie, welcher T. grundsätzlich treu bleibt, macht er den Vorwurf, daß sie die kritische Grundfrage der Engländer nicht stelle, also — mit Kant zu reden — „dogmatistisch“ sei; zugleich aber das Kompliment, daß ihre materialen Begriffsbestimmungen doch das Richtige, dem kritischen Maßstab allermeist Standhaltende treffen. Auch der Rationalismus hat von Haus aus in der Kontrolle der Sinnlichkeit durch das Denken ein kritisches Moment, das aber in damaliger Zeit schon wegen der Illusion, welche den Sinnlichkeitsbeitrag im Interesse der Verselbständigung des Denkens häufig für autogenen Vernunftinhalt nahm, wenig in Aktion treten konnte. T. teilt diese Illusion nicht, stellt aber die kritische Frage doch im empiristischen Sinn.

Von den Beziehungen zur deutschen Philosophie im einzelnen ist folgendes bemerkenswert. Leibniz ist auch hier der große, aber nicht blind bewunderte Heros: er ist hilflos gegenüber der kritischen Frage. Das offensichtliche Studium der Nouv. essais[2]) hat entschieden auch zur Wiederauffrischung von Locke und zur Befestigung der Versöhnlichkeitstendenz gedient.

1) Oben pag. 80.

2) Oben pag. 83, Z. 1.

Auch Wolff ist epochemachend, ein noch andauernder Aufschwung der deutschen Philosophie geht auf ihn zurück. Ihm kommt gegenüber den Engländern die Vertrautheit mit der Mathematik zu statten. Denn der Grundgedanke der mathematischen Methode, von Äußerlichkeiten abgesehen, ist richtig, kommt in der Voranstellung der Prinzipienlehre, der Ontologie zum Ausdruck, und seine mit gründlicher Deduktion fortschreitende Lehrweise, die ihm von der leichtgeschürzten Popularmanier den Vorwurf des Scholastizismus eintrug, hat noch die Zukunft für sich, sobald die englische analytische Richtung, welcher die Gegenwart gehört, ihre Bestimmung erfüllt haben wird. Wie Tetens urteilt auch Kant über Wolff. Auch ihm ist er einerseits der Klassiker des Dogmatismus, andererseits der Urheber „des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland“;[1]) was ihm fehlt, ist eine Propädeutik, die das an sich richtige Verfahren begründen und die Grenzen seiner Giltigkeit bestimmen sollte. Was T. „metaphysische Methode“ heißt, geht auf die Versuche der Wolffschen Schule, nicht bloß den Satz vom Grunde, sondern auch alle weiteren Prinzipien aus dem Widerspruchssatz abzuleiten. Daß die aussichtsreichen Anfänge, den Satz vom Grunde zu spezifizieren (Crusius und der vorkritische Kant) ignoriert werden, hängt wohl u. a. damit zusammen, daß noch nicht einmal seine Allgemeingiltigkeit bei der Mehrzahl feststand.

Als Fortentwickler des psychologischen Erbes von Wolff kommt vor allem Sulzer für T. in Betracht. In der Ontologie aber, um die sich vorl. Schrift dreht, sind die führenden Geister jetzt Lambert und Kant.

Mit Lambert berührt sich T. in folgendem. Die „Vervollkommnung der Metaphysik“ ist schon genannt. Die „Architektonik“ hat offenbar die Bestrebungen um eine Ontologie, denen „Spekul.“ gewidmet ist und die Eschenbach schon mit dem Namen „Grundlehre“ belegte,[2]) bei T. aufs neue mit angeregt. Die einfachen Begriffe, heißt es Archit. § 74, einzeln und unter einander kombiniert machen zusammengenommen ein System aus, welches notwendig jede ersten Gründe unserer Erkenntnis enthält. Namen dafür seien Grundlehre, Grundwissenschaft, Architektonik (Wort aus Baumgarten), Urlehre etc. Als solche Begriffe werden genannt:

---

1) Riehl, Kritiz. I², S. 209.

2) Oben pag. 28.

Ding, eins, etwas, möglich, wirklich, notwendig, ganz, Teil, Eigenschaft, Größe, Ordnung, sein, nichtsein etc.[1]) Die Begriffe werden unter die „abstrakten und transzendenten“ gerechnet.[2]) Neben den Begriffen stehen Sätze. Mit gleich zu nennenden Kantischen Gedanken stimmt Lambert überein, wenn er sagt, man dürfe in der Philosophie nicht, wie Baumgarten getan, mit Definitionen anfangen,[3]) und man könne heutzutage erst Materialien zu einem künftigen Lehrgebäude der Metaphysik liefern.[4]) Die T.'sche Ausstellung an Locke wegen Beiseitesetzung der Mathematik kommt bei Lambert: es scheine Locke der Einfall gefehlt zu haben, das, was die Meßkünstler in Absicht auf den Raum getan haben, in Absicht auf die übrigen einfachen Begriffe ebenso zu versuchen.[5]) Baco wird genannt als der, welcher die Vorurteile genauer ins Licht stellte.[6]) — Wichtig bei Lambert ist der Begriff Form, den schon Piscator, der Kommentator des Ramus, erweitert, abstrakt-transzendent gemacht habe.[7]) Locke hat diesen Begriff ja auch, aber Kant hat ihn wohl am ehesten aus Lambert, denselben vom Gebiet der gewöhnlichen Logik auf das der neuen transzendentalen Logik übertragend. Des T. Formbegriff ist nicht scharf gefaßt,[8]) spielt übrigens in „Spekul.“ keine Rolle, erst in Hw. Aber schon in der Sprachschrift ist die gegen Humes Identifikationsversuch gerichtete Gegenüberstellung von Gedanke und Stoff zu einem Gedanken da[9]) und kann auf die Architektonik weisen. — Bei der Lehre von den Verhältnissen könnte Lambert die Betonung ihrer Idealität gefördert haben. Die Verhältnisse sind „an sich nur etwas Ideales, ungeachtet dennoch das, was dabei in den Dingen selbst zu Grunde liegt, real sein kann“.[10]) Ist wohl zu verstehen wie Hw. I, 278: „Der Grund dieser Beziehungen . . (fundamentum relationis) kann etwas Absolutes in den Objekten sein; aber was ist die Beziehung selbst noch mehr als ein Gedanke in der Denkkraft?“ Schon Wolff sagt: relatio nullam enti reali-

---

1) Archit. § 1.
2) Archit. Vorr. S. XVIII.
3) Archit. Vorr. S. XVII; cf. Tetens oben pag. 91.
4) Archit. Vorr. S. XVI; cf. Tetens oben pag. 92.
5) Archit. § 10.
6) Archit. § 5; cf. Tetens oben pag. 76. 93.
7) Archit. Vorr. S. XVI.
8) Oben pag. 78.
9) Oben pag. 64.
10) Archit. § 411.

tatem superaddit, quam in se spectatum non habet.[1]) Mit der aus Leibniz stammenden und schon in der Sprachschrift hervorgetretenen Ansetzung, diese Verhältnisse seien Verhältnisse zwischen Dingen, Substanzen, streitet die andere Annahme, sie seien nur idealer Natur, vom Subjekt eingelegt, in keiner Weise. Im Verfolg spielt bei T. die Fortbildung des Verhältnisbegriffs dieselbe Rolle für die Lehre vom Denken, wie bei Kant die Fortbildung des Formbegriffs. — Daß Lamberts Lehre vom Schein, wie sie im Nov. Org. vorliegt, Tetens im Hw beeinflußt hat,[2]) sei antezipiert. — Wenn T. die Architektonik als Meisterwerk im Zergliedern, im Herausstellen des Gehalts und Umfangs der transzendenten Begriffe aus ihrer Anwendung in Einzelfällen, also Lambert als großen Analytiker feiert,[3]) wie Kant es tut,[4]) so steht hier anders als sonst bei T.[5]) Analytiker im Gegensatz zum Kritiker:[6]) Lambert hat wohl die inhaltlichen Bestandteile der Begriffe richtig aufgefunden, aber dabei die Giltigkeitsfrage nicht gestellt. — Der Hauptunterschied von T. und Kant in der Verwertung von Lambert ist, daß Kant und Lambert die Metaphysik auf Grund der Logik, Tetens mit Locke auf Grund der Psychologie verbessern wollten.

Von besonderen Interesse ist das Verhältnis der vorl. Arbeit von T. zu zwei Kantischen Schriften, zur Preisschrift pro 1763 „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ und zur Inauguraldissertation von 1770 „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.“ Die erstere Schrift wird nicht ausdrücklich erwähnt, aber schon die Kapitelüberschrift „Evidenz der spekulativischen Philosophie“ nimmt offenkundig auf den Titel der mit Kants Abhandlung zusammen gedruckten Preisschrift „Über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften“ Bezug.[7]) Direkt auf Kant braucht sich die Nennung Newtons,[8]) zu dessen Methode sich Kant damals bekannte, nicht notwendig zu beziehen. Jedoch die schärfere Gegen-

---

1) Ontologia § 857.

2) Hw. I, S. 548: Der 2. Band des N. O. liege vor ihm aufgeschlagen.

3) „Spekul.“ S. 82.

4) Refl. II, No. 231.

5) cf. oben pag. 75.

6) Ähnlich Kant, Brief an Herz 24. Nov. 1776: unsere großen Analysten Baumgarten, Mendelssohn, Garve.

7) Oben pag. 13 f.

8) Oben pag. 92.

überstellung von Mathematik und Philosophie[1]) macht uns den Eindruck des Anklangs an Kant und ebenso die Aufrollung des Gegenwarts- und Zukunftsbilds der Philosophie. Man vergleiche nur das Wort von Tetens: „Ist die Zeit der Systeme schon da?" und von Kant: „Es ist nur die Zeit noch nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren".[2]) In der Vorrede zu Lamberts Architektonik fanden wir ja beide berührten Punkte ebenfalls; aber auch die Vorrede dieses 1764 niedergeschriebenen Buchs kann gar wohl durch die damals eben publik gewordenen Ausführungen Kants angeregt sein.

Die Dissertation wird ausdrücklich zitiert, nämlich dreimal die Raumtheorie[3]) und einmal das Drängen derselben auf Unterscheidung der reinen Verstandsbegriffe von den Begriffen der sinnlichen Erkenntnis.[4]) Ja die Kantische Schrift hat geradezu die von Tetens hervorgerufen, dieser wollte zu dem von Kant angeschlagenen Thema, einer Methodologie der Metaphysik, auch ein Wort in die Wagschale werfen. Dabei ist ihm der Grundgedanke der Dissertation so wichtig, daß er ihn, allerdings nach seiner Art kombiniert mit anderen Philosophemen und dadurch nivelliert, als ersten Hauptpunkt noch vor der gewöhnlichen Lockeregel in das Realisierungsgeschäft einstellt. Der Kantische Grundgedanke, vielleicht aus einer Anregung Eulers entsprungen,[5]) warnt in einer „methodologischen",[6]) „propädeutischen",[7]) eine bloß „negative Wissenschaft"[8]) oder „ars docimastica"[9]) darstellenden Untersuchung vor dem „vitium subreptionis", daß, was sich auf Erkenntnisse der raumzeitlich vorgestellten Welt bezieht, auf Erkenntnisse der intelligiblen Welt ausgedehnt werde,[10]) fordert auf, die Begriffe des Verstandes rein zu erhalten vor dem contagium mit der Auffassungsweise der Sinne.[11]) Nur durch diese „Befreiung des Intellektuellen

1) Oben pag. 91.
2) Kant Akad. Ausg. II, S. 290.
3) „Spekul." S. 28 A.; 54 A.; 46.
4) „Spekul." S. 52.
5) In dessen Briefen an einen deutschen Fürsten, Diss. § 27.
6) Diss. § 23: Methodus antevertit omnem scientiam; was in der Metaphysik tentatur ante hujus praecepta, temere conceptum videtur.
7) Diss. § 30.
8) So an Lambert.
9) Diss. § 24.
10) Diss. § 24.
11) Diss. § 23.

von den Bedingungen der Sinnlichkeit“ (Paulsen) werden die Widersprüche aus der Metaphysik hinausgeschafft, die, wie ergänzend die „Reflexionen“ zeigen, Kant schon damals in der Form von Antinomien stark umgetrieben haben. Das Endergebnis dieser Bestrebungen wäre eine „neue Ontologie“ (Riehl).[1] Haben wir oben gesagt, das kritische[2] Ziel, die nachprüfende Frage: Ist Metaphysik eine menschenmögliche Wissenschaft? gehe auf Locke zurück, so ist der aktuellere Anteil Kants dabei nicht zu übersehen.

Die Kantische Grundforderung bei der kritischen Arbeit soll nun der Sache nach oder doch im Resultat identisch sein mit der Leibniz-Wolff'schen, welche befiehlt, das Bildliche, Sinnliche von dem Verstandesmäßigen zu scheiden,[3] oder objektiv mit der Wolff'schen Ontologie ausgedrückt, das Materielle, aber auch das Immaterielle, Geistige einerseits von dem Transzendenten oder Ontologischen andererseits zu trennen. Ontologisch betrifft dabei das allem Seienden, körperlichen und geistigen Wesen Zukommende. Zu dieser ersten Gleichsetzung tritt eine zweite, nämlich die mit der Lockeschen Forderung, bei den Begriffen nachzuweisen, ob sie aus der Sensation oder aus der Reflexion oder aus beiden Quellen zugleich stammen.

Sehen wir auf die beiden ersten Begriffsklassen, die jedenfalls nach den Intentionen der deutschen Philosophie näher zusammengehören, so wird ihr Unterschied richtiger durch die ontologische als durch die psychologische Formulierung charakterisiert. Mag die Art der subjektiven Existenzweise (Begleitetsein von bestimmten Gefühlen etc.) für die Genesis der Distinktion grundlegend gewesen sein, so handelt es sich in unserem Fall doch um den Inhalt, Gegenstand. Die englische Philosophie gesteht dies ein, indem sie, wie die deutsche von Seinsgebieten, so von zwei Erfahrungsgebieten spricht. Die Tetens'sche Realisierungsvorschrift nun will warnen vor einer allzuraschen Generalisierung, die unserem nach Induktionen und Analogien arbeitenden Denken so leicht passiert, indem Merkmale, Methoden, Prinzipien des einen Spezialgebiets zu unvorsichtig auch auf das andere Gebiet ausgedehnt werden. Das Merkmal des

1) Kritiz. I², S. 348.

2) Das Wort Kritik in Locke 4. B., 21. Kap., § 4 (Vaihinger, Kantkommentar I, S. 157).

3) Leibniz z. B. in den „Bemerkungen über die Ansicht des Pater Malebranche, wonach wir alles in Gott schauen“ vermißt bei Locke die Unterscheidung von Bild und Idee.

Räumlichen darf nicht aufs psychische Gebiet übertragen werden; bei dem aus der inneren Erfahrung stammenden Kausalbegriff ist seine Ausdehnung auch auf die Außenwelt eine erst zu untersuchende Frage. Der heutige Streit über die Methode der Natur- und Geisteswissenschaften liefert ein Beispiel für die Wichtigkeit dieses Punkts. Er käme in letztem Grunde darauf hinaus, dem Erkenntnisobjekt oder Inhalt ein Mitbestimmungsrecht über die sie ordnenden, regierenden Formen und Prinzipien, kantisch ausgedrückt der Erfahrung ein solches über das Apriorische, Transzendentale zuzugestehen. Das Kriterium darüber, ob ein Begriff über das Gebiet hinaus, auf dem er als naiv verwendetes Erkenntnismittel vorgefunden wurde, auch auf andere Gebiete sich soll übertragen lassen, muß doch in der erfolgreichen Probe liegen, ob ein weiteres Gebiet sich diesen Begriff als König gefallen läßt oder nicht. Dieser Konsequenz geht mit dem ganzen Rationalismus Kant aus dem Wege, aber auch Tetens versäumt es sie deutlich zu ziehen, das Merkmal, das das Recht zur Übertragung gibt, auszusprechen.

Bei der dritten Klasse von Begriffen hat die Locke'sche und Wolff'sche Fassung Ähnlichkeit: Begriffe, deren Merkmale das der äußeren und inneren Erfahrung resp. das der materiellen und immateriellen Welt Gemeinsame ausdrücken.[1]) Man bekommt sie auf dem Abstraktionsweg, von dem Speziellen abzusehen und das Übrigbleibende zu ponieren. Mit ihnen sind die Kantischen Noumena nur insofern gleichzusetzen, als auch schon vor Kant mit jenen Begriffen trotz jenes Abstraktionsverfahrens bei ihrer Gewinnung doch eine neue Wahrheitsquelle, die Vernunft, und ein neues Wahrheitsgebiet, das einer eigenen metaphysischen, übersinnlichen Wirklichkeit, eröffnet werden wollte.[2]) Kant selbst empfindet mehr den Gegensatz als den Einklang mit Leibniz-Wolff (da er die bloße Gradualität des Unterschieds zwischen sensual und intellektual, die daneben besteht, allein ansieht), knüpft mit seiner Unterscheidung an die antiquitas, die schola veterum an. Auch Tetens zeigt ein Bewußtsein der Verschiedenheit des Kantischen Standpunkts, aber nur schwach.[3]) Mit der Bezeichnung abstrahentes anstatt abstracti will Kant den Abstand der Vernunftbegriffe von

---

1) Beispiele bei Locke Kraft, Dasein, Einheit 2. B., 3.—7. Kap.

2) Die rationalistische Hypostasierung der Begriffe steht damit in Zusammenhang.

3) Oben pag. 88.

denen der sinnlichen Wahrnehmung zum Ausdruck bringen.[1]) Über das Verhältnis des höheren Wirklichkeitsgebiets zum phänomenalen[2]) herrscht bei Kant ein Schwanken: teils ist es eine weitere Welt neben der sensiblen, teils steht sie hinter dieser, als das „An sich" der sinnlichen Dinge, charakterisiert durch das mutuum commercium substantiarum. Im übrigen sind die Grenzen zwischen Sinnenwelt und Intellektualwelt schärfer als bisher gezogen: 1. Die Raumzeitlichkeit bestimmt die erstere und zwar deutlicher als ihr Empfindungscharakter. 2. Die logische Bearbeitung der ersteren, ihre Erhebung zu größerer Klarheit und Deutlichkeit ändert an ihrem Sinnlichkeitshabitus nichts. Folgen dieser Abgrenzung sind, daß Raum und Zeit aus der Reihe der Vernunftbegriffe, die von ihnen beherrschte Mathematik aus der Reihe der Vernunftwissenschaften ausscheiden und auf die sinnliche Seite treten, ferner daß die Erscheinung aufhört Vorstufe, Übergangsstadium zu sein, daß es von ihr zwar eine cognitio verissima, aber eben ewig nur c. sensualis gibt. Dieser scharfen Grenzbestimmung ist Tetens nie beigetreten, er hat das Originale an Kant, den Begriff des intuitus purus, nicht verstanden.

Die kritische Forderung Kants in der Diss. lautet, man dürfe die Vernunfterkenntnis nicht durch Aussagen verfälschen, die lediglich Merkmal sinnlicher Erkenntnis sein können. Tetens macht von dieser Forderung schon beim Verhältnis der zwei Arten sinnlicher Erkenntnis zu einander Gebrauch: Das Merkmal der Räumlichkeit darf nicht vom materiellen aufs immaterielle Gebiet übertragen werden. Er warnt dann vor allem vor Verwechslung des letzteren, immateriellen Gebiets mit dem des Vernunfterkennens wie solche selbst Leibniz in seinen kosmologischen Sätzen von Bewegung, bewegender Kraft etc. passiert sei. Er berührt damit ein schwieriges Thema; dies beweist nicht bloß die Leibniz'sche Metaphysik der Monaden, auch die Kantische Erkenntnistheorie, welche zwar inneren Sinn und transzendentale Apperzeption scheidet, aber doch nicht allen Fragen gerecht wird, wie das Fries'sche Problem und die Verhandlungen bis heute über psychologisch und noologisch zeigen. In der Dissertation stellt Kant einerseits den inneren Sinn ganz in Parallele zum äußeren als sinnliche Erkenntnis übermittelnd und bezeichnet die rationalen Begriffe als dati, anderer-

1) Diss. § 6.

2) Terminologisches Interesse hat der Ausdruck Wolffs mundus aspectabilis cf. Eschenbach, Metaph. § 78.

seits läßt er letztere aus den psychologischen Prozessen attendendo[1]) oder intuitive[2]) gewonnen sein. Tetens, wie wir beim Hw. sehen werden, mit Kant einig, zeigt im „Spekul.“ eine große Unsicherheit, was der 2. und was der 3. Begriffsklasse zuzuweisen sei.[3]) Beispiele dafür, wie die sinnlichen Bestandteile von den rationalen Begriffen wegzuläutern seien, finden sich bei Kant am Schluß der Dissertation, bei Tetens erst in einer späteren Schrift.

Tetens nennt wie Lambert die Begriffe der obersten Klasse transzendent oder später auch,[4]) was bei ihm dasselbe ist, transzendental. Man kann von hier aus den anfänglichen Sinn dieses Grundbegriffs der Kantischen Philosopie verstehen, der „bei weitem das schwierigste terminologische Problem bei Kant, ja in der ganzen neueren Philosophie darbietet.“[5]) Transzendent heißt übersinnlich. Worauf die negative Bezeichnung hindeutet, ist das Positive des Vernunftmäßigen. Durch Verbindung mit dem syllogistischen Wissensideal bedeutet es das höchste Allgemeine, das aber nicht in der Luft hängt, sondern sich auf die Wirklichkeit als allgemeinste Aussage darüber richtet. Von diesen verschiedenen Momenten ist bei den Scholastikern, den Urhebern der Bezeichnung, das des obersten Allgemeinen naturgemäß am stärksten betont, transsendent heißen bei ihnen die über den Prädikamenten oder Kategorien liegenden, auf diese selbst anwendbaren allgemeinsten Begriffe, z. B. res, ens, unum, verum, bonum etc. Aber auch schon die Beziehung auf die Vernunft findet sich; wenigstens setzt Suarez die prädikamentalen Relationen mit den realen, die transzendentalen mit den rationalen gleich. Ebenso die Beziehung auf die Wirklichkeit: jene Begriffe sind rebus omnibus cujusque generis convenientes oder universalissimam communitatum omnium rerum communitatem significantes. Die Sachlage ist bei Wolff und Baumgarten noch ganz ähnlich,[6]) nur müßte

---

1) § 8.

2) § 15, Schluß.

3) Oben pag. 90.

4) Cramer, „Beiträge“ 1778, S. 177: „transzendente oder wie bei den Scholastikern transzendentale Begriffe.“

5) Vaihinger, Kantkomm., I. S. 467.

6) cf. Eschenbach, Metaph. § 78 in Wolff'schem Sinn transcendentaliter seu in abstracto seu in genere sumtum. Wenn E. ebenda von mundus transcendentalis spricht, so ist das nicht dem Wortlaut, aber dem Sinn nach Wolffisch. Auch Lambert setzt abstrakt und transzendent gleich oben pag. 101. Kant verbindet die unitas tr. mit der Apperzeptionslehre.

jene Bezeichnung konsequenterweise auf alle Begriffe der Ontologie ausgedehnt werden, wie es bei Lambert und Tetens auch geschieht, denn die Ontologie ist die Wissenschaft, welche die obersten, auf die Wirklichkeit „überhaupt“ gerichteten Vernunftprinzipien enthält;[1]) sie steht an der Spitze der Wissenspyramide, über Physik und Psychologie als den Wissenschaften von den spezielleren Gebieten des materiellen und immateriellen Seins. Daß die transzendenten oder ontologischen Begriffe nicht durch glattes Aufsteigen vom Spezielleren zum Allgemeineren gewonnen werden, daß vielmehr durch ihre Ableitung aus einer neuen Quelle, der Vernunft, ein Bruch entsteht, gleichsam ein Neuaufsatz auf den Pyramidenstumpf gestellt wird, davon zeigt Kant das deutlichste Bewußtsein mit seinem Distinktionsversuch: abstrahit ab ommi sensitico, non abstrahitur a sensitivis.[2]) Tetens mit seinem Ausdruck: das Sinnliche oder Bildliche wegläutern,[3]) verschleiert mehr den Bruch,[4]) zeigt aber sonst auch Einsicht in die konkrete Natur des Rationalen. Die Unklarheit, daß das Produkt aus einer konkreten Erkenntnisquelle, der Vernunft, einerseits als das blasse Allgemeine erscheint, bei dem die besonderen Determinationen der Sinnlichkeit noch fehlen, andererseits selbst als konkretes Gebilde mit speziellstem Inhalt, repetiert sich bei dem durch solche Gebilde gesetzten Wirklichkeitsgebiet; einerseits ist Objekt das noch undeterminierte Wirkliche, das Ding in seiner allgemeinsten Form, „Ding überhaupt“, andererseits das wesenhafte, durch sinnliche Prädikate nicht verunreinigte Wirkliche, „Ding an sich“ resp. das durch gar keine Sinnlichkeit zu erreichende höhere Wirkliche, das „*νοούμενον*“. Die Konsequenzen des Herzbriefs vom Febr. 1772

---

1) Auch Kant ist sich ja des Zusammenhangs seiner Transzendentalphilosophie mit der Ontologie nicht bloß in der Rückschau des Alters („Fortschr. d. Metaph.“: Die Ontologie . . . wird Transzendentalphilosophie genannt), sondern stets bewußt: Refl. II, 513. 159. 120; Kr. Kehrb. S. 637 (wo auch Vaihinger, Komm. I, S. 470 die Bedeutsamkeit des „überhaupt“ hervorhebt: „System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen“). Für Dissert. cf. oben pag. 104.

2) Diss. § 6.

3) Unten im „Gottesbegriff.“

4) Eine solche Verschleierung liegt auch dem instruktiven Urteil Eberhards über Lambert zugrunde (Lamberts log. u. phil. Abhandlungen, her. v. Bernoulli II, S. 345): „Wo ein transzendentaler Begriff im Außersinnlichen könnte angeschaut werden, fängt er (L.) doch mit der Bestimmung desselben bei dem Sinnlichen an.“

entfernen bei Kant für die theoretische Erkenntnis das „Ding an sich“ und das „Noumenon“ durch Aufnahme der empiristischen These, der Verkehr mit dem Wirklichen müsse sich stets durch die Sinnlichkeit vermitteln; im „transzendentalen Objekt“ der kritischen Zeit aber bleibt das „Ding überhaupt“ der Ontologie bestehen einschließlich des Schwankens zwischen allgemeinstem und speziellstem Charakter.

Das zweite aus der Dissertation außer der Warnung vor sinnlicher Verunreinigung der Intellektualien, worauf T. Bezug nimmt, ist die Raumtheorie. Kant ist ihm hier derjenige, der in der auch sonst üblichen Subjektivierung am weitesten geht, noch weiter als Leibniz und Wolff. Daß er wie andere Kant mit Leibniz zusammenstellt, ist ihm nicht so sehr zu verübeln. Der genetische Zusammenhang mit Newton tritt ja in der Dissertation, die dem Urteil allein zu grunde liegt, keineswegs hervor. Leibniz ist von Kant durch ausschließliche Relativierung und zugleich Intellektualisierung des Raums getrennt.[1]) Von der Intellektualisierung hebt sich Kant in der Dissertation möglichst deutlich ab; das merkt auch T., wenn er von einer „anschaulichen Idee“ spricht,[2]) ohne dem freilich dann weitere Folge zu geben. Hingegen in der Relativierung scheint Kant umso völliger mit Leibniz zu harmonieren, wenn von Koordination der Empfindungen mittels des Raumbegriffs die Rede ist. Es bringt T. nicht in Anschlag, daß mit der Subjektivierung des Raums, mit der Leugnung der objektiven Bedeutung der räumlichen Verhältnisse die diese Verhältnisse erst ermöglichende Absolutheit des Raums nicht hinfällt. Denselben Fehler, das nicht in Anschlag zu bringen, obwohl er darum weiß, macht T. bei seiner eigenen Theorie. Auch diese hebt mit der Leibniz'schen Relativierung an: Verhältnisse zwischen Empfindungen, seien es auch die Empfindungsakte, nicht die Empfindungsinhalte, die in Betracht kommen, werden zum Ausgang genommen; Empfindungen machen den Raum, nicht der Raum macht Empfindungen möglich. Freilich auf Grund solcher Abstandsverhältnisse zwischen Empfindungen bildet sich nun, unter Mitwirkung der Einbildungskraft, die Idee von dem Raum als Totalität, der seinerseits wieder erst die einzelnen Raumverhältnisse, das Lokalisieren von Gegenständen ermöglicht. Mit dieser Schlußauffassung des Raums als Totalität

---

1) Riehl, Kritiz. I², S. 326 f.

2) „Spekul.“ S. 54 A.

ist T. beim absoluten Raum angelangt, ebenso wie bei Locke, der damit Newton bedeutend sich nähert.[1]) Hiedurch ist auch die Berührung mit Kant gegeben, dessen Lehre T. die seinige nahe bringt. Freilich stimmt das Ende, der absolute Raum, nicht mit dem relativistischen Ausgang, sofern jener sowohl Wirkung als Ursache der einzelnen Raumverhältnisse ist. Daß die Betonung des Beziehungsaktes, der Aktualität des Raumbewußtseins eine weitere und zwar ausgesprochenerweise von Leibniz wegführende[2]) Annäherung an Kant bedeutet, war schon da. Wenn T. besonders Gesicht und Tastsinn bei der Entstehung des Raumbewußtseins betont, so berührt er eine von der Kantischen Theorie ungelöste Frage, welche auf das Ziel einer freilich weniger widerspruchsvoll als im 18. Jahrhundert zu konstruierenden Vereinigung von absolutem und relativem Raum hindeutet.

Die zwei Motive Kants für Subjektivierung oder Idealisierung des Raums sind Sicherung der mathematischen Notwendigkeit und Beseitigung der Widersprüche der Metaphysik.[3]) Ob in letzterer Richtung endgültig dadurch geholfen ist, daß man zwei widersprechende Aussagen in zwei verschiedene Ebenen legt, eine subjektive und eine objektive, müßte eine Kritik der Antinomienlehre zeigen.[4]) Auch T. hat sich, wie wir sahen,[5]) durch Widersprüche zur Psychologisierung oder Subjektivierung aller Erkenntnisgebilde bestimmen lassen. Er will jedoch eine nachträgliche Übertragbarkeit auf objektiven Boden nicht ausgeschlossen wissen, auch beim Raum nicht. Merkwürdigerweise läßt Kant in der Dissertation diese Möglichkeit beim Raum auch noch offen in der Erlaubnis, ihn als omnipraesentia phaenomenon zu fassen,[6]) während ihm später konsequenterweise das „nur" subjektiv außer allem Zweifel ist.

Auf die Kantische Unterscheidung abstrahentes, non abstracti könnte es zurückgehen, daß T. es kein passendes Bild findet zu sagen: unsere Begriffe „entspringen" aus Empfindungen, Empfindungen sind eine „Quelle" der Begriffe.[7])

---

1) Riehl, Kritiz. I², S. 57.

2) Hw. I, S. 398.

3) Diss. § 23 ff.; Refl. II, Ziff. 533. 529.

4) Innerhalb der subjektiv phänomenalen Ebene bleiben die Widersprüche von kontinuierlich und diskret bestehen.

5) Oben pag. 96.

6) Diss. § 22.

7) Oben pag. 81.

Nachdem wir das Verhältnis von T. in „Spekul.“ zur englischen und zur deutschen Philosophie betrachtet haben, noch ein Wort über die Synthese beider Richtungen selbst! Das Programm von T. hierfür lautet: Die kritische Frage und kritische Methode kommt von den Engländern und ist Sache der Gegenwart; die inhaltlichen Begriffsbestimmungen können der deutschen Philosophie entnommen werden und ihre Systematisierung ist dann Sache der Zukunft. Faktisch hat sich T. aber nicht an dieses Programm gehalten, seine Synthese ist komplizierter. Er fügt den Begriffsbestimmungen auch Inhaltliches aus der englischen Philosophie bei; und in der Methode stellt er die ontologische, wie sie von Kant, aber auch von Leibniz-Wolff betrieben wurde, und die Locke'sche psychologische ohne weiteres als Punkt 1 und 2 des Realisierungsgeschäfts nebeneinander. Ja Kant verdankt er eine Hauptanregung, seine Schrift soll ein methodologisches Seitenstück zur Dissertation werden. Wie sich beide Punkte vertragen, der eine, bei dem die Sinnlichkeit Norm der Wahrheit, der andere, bei dem sie Ursache phänomenaler Verkleidung der Wahrheit ist, darüber spricht T. nicht weiter. Vertragen müssen sie sich, aber man hätte darüber reden sollen.

2. Kritischer Überblick über das Hauptwerk „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“ 1777, besonders über seine Erkenntnislehre.[1]

Die seinerzeit durch Sulzer angeregten Untersuchungen „über die Grundtriebe der Menschen“[2] erhalten im Hw. eine Erweiterung und Fortbildung. Eine Parallelentwicklung stellt Mendelssohn dar, der ebenfalls durch Sulzer in der Psychologie, hauptsächlich in der praktischen, für die Ethik wichtigen Seite derselben beeinflußt wurde und auf ihm weiter baute.

Die Methode ist im Hw.[3] die Lockes und der Naturforscher. Von der an Bonnet sich anschließenden „analytischen“ oder „anthropologischen“ Methode sagt T. sich los; man müßte sie besser die „metaphysische“ nennen, weil sie ein bestimmtes Verhältnis von

1) Der Titel in Anlehnung an Humes Werk.

2) cf. oben pag. 12. 55.

3) Eine orientierende Inhaltsübersicht über dasselbe bei F. Harms, Über die Psychologie von J. N. Tetens 1887. Ebenso in „Kieler Gel. Zeitungen“ 1777, S. 193. 641; „Gothaer Gel. Zeitungen“ 1778, S. 274.

Leib und Seele voraussetzt. Theorien und Hypothesen will T. eben beiseitesetzen und bloß auf Grund von Beobachtungen urteilen. Dabei gibt er aber einen Gegensatz von spekulativer und beobachtender Philosophie nicht zu. Nur solche Spekulationen sind unzulässig, welche Ausfluß des „Geistes des Systems“[1]) sind; sie können aber auch das „eine Auge“[2]) sein neben der Beobachtung als anderem: auch „die Logiker und Metaphysiker“ haben ihr Verdienst. Freilich kommen solch spekulative Untersuchungen, die eigentlich Sache der „Grundwissenschaft“ oder einer „vernünftigen Metaphysik“ sind und deren Prinzipien wir in „Spekul.“ 1775 begegneten, im Hw. nur sporadisch[3]) oder als Abschweifung vom Hauptplan[4]) vor. Der Analogieschluß, den T. erlaubt, wenn er auch nur Wahrscheinlichkeit erzeugen kann, setzt Errungenschaften in jener Grundwissenschaft schon voraus. Eine wesentliche Schwierigkeit bei der Beobachtung ist, daß die Phantasie zugleich als Freund und als Feind behandelt werden muß.[5]) „Je lebhafter die Phantasie ist, desto häufiger sind solche Meteoren, und dennoch siehet man man auch ohne eine starke Phantasie nichts.“

Der Hauptplan ist psychologischer Natur. Auch bei Abschweifungen wird er nicht ganz aus dem Auge verloren. Die Frage nach der Grundkraft ist die größte Frage in der Psychologie[6]) und bleibt leitender Gedanke. Freilich kann sie nicht beantwortet werden, weil wir keine Ieee von den ersten ursprünglichen Wirkungen derselben haben.[7]) Soweit ihre Wirkungen in der Erfahrung faßbar sind, sammelt T. sie auf. Erst hintennach wagt er ein Raisonnement auf das Seelenwesen selber.[8]) Er sucht dabei zu vermitteln zwischen Materialismus und Immaterialismus unter Benützung von Leibnizens Definition von Seele und Körper als einem Ding und einem Haufen mehrerer vereinigter Dinge,[9]) sowie von Mendelsohns Phädon.[10])

---

1) Hw. I, S. 294. 2) Hw. Vorr. S. XXIV.

3) Vorr. S. XXIII; I, S. 142 ff. (einartig und verschiedenartig, absolut und relativ); I, S. 334 (die 3 Gattungen der Verhältnisse); hier ist also die Ontologie Hilfswissenschaft für die Psychologie. „Grundbegriffe“, „Verstandesbegriffe“ kommen im Hw. vor I, S. 360. 388. 337.

4) cf. 6.–8. Versuch.

5) Vorr. S. XVII f.: Reimarus vorn pag. 32, Z. 5, Crusius pag. 35, Z. 4.

6) I, S. 733. 7) I, S. 737. 8) 13. Versuch.

9) II, S. 181–84; auch Eschenbach, Metaph. § 29.

10) II, S. 196. — Auch Sulzer hat eine ähnliche Stellung wie T. (A. Palme, Sulzers Psychol. 1905, S. 18).

An Wirkungsarten oder Vermögen der Seele kann man bei T. je nachdem 2, 3, 4 oder 5 zählen. 2: Aktivität und Passivität oder Rezeptivität. Zu letzterer würde aber nicht einmal die unterste Stufe, Gefühl oder Empfindung, ganz gehören, sofern schon in ihr eine mehr passive und eine mehr aktive Seite unterschieden wird als Modifikationen haben und dann auf sie reagieren. 3: Gefühl, Verstand (Vorstellen und Denken umfassend) und Tätigkeitskraft.[1]) Am genauesten dürfte T.'s Meinung durch die Vierteilung getroffen werden: Vorstellen und Denken bilden selbständige Rubriken; Gefühl und Tätigkeitskraft bleibt.[2]) Eine Fünfteilung würde resultieren, wenn T. der etlicherseits vorgeschlagenen Trennung von Empfindung und Empfindnis in 2 Vermögen zustimmen würde, während er lieber von „2 Seiten“ des einen Vermögens spricht.[3]) Unter Empfindnis oder Rührung ist das zu verstehen, was wir heute Gefühl (= Lust oder Unlust haben) heißen. Verstand und Wille, theoretische und praktische Tätigkeitskraft unterscheidet sich bei T. so, daß die Aktivität sich im ersteren Fall auf frühere Modifikationen lenkt, im letzteren auf neue Veränderungen in der Seele oder im Körper oder in beiden zugleich.

Ob T. die Kantische Dreivermögenslehre, die Würdigung des Gefühls als 3. Vermögens[4]) neben den traditionellen des Intellekts und Willens beeinflußt hat? Elsenhans[5]) hat jedenfalls Recht, wenn er darauf dringt, die Anregung von T. gegenüber der von Mendelssohn, den J. B. Meyer in erste Linie rückt, und der von Sulzer, von dem Palme spricht, nicht zu unterschätzen, wenigstens in der Form der Bestätigung eigener Ansichten anzuerkennen. Eine zeitlich der Lektüre von T. Hw. nahestehende Äußerung aus dem älteren Manuskript der von Pölitz herausgegebenen Kantischen Metaphysikvorlesungen[6]) enthält eine der T.'schen Ansicht verwandte Bemerkung über das Gefühl: es sei ein besonderes Vermögen; freilich sei seine Bedingung das Erkenntnisvermögen, von dem es doch verschieden sei. „Alle Lust und Unlust setzt Erkenntnis vom Gegenstande voraus; entweder eine Erkenntnis der

---

1) I, S. 625.

2) II, S. 150.

3) I, S. 214.

4) Über T. eigene frühere Stellung cf. oben pag. 55—58.

5) Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. XX, S. 230.

6) Pölitz S. 166 f.; später hält Kant eine ähnliche Beziehung zur „Urteilskraft“ fest.

Empfindung, oder der Anschauung, oder der Begriffe“ etc. Verwandt ist diese Bemerkung mit der Position von T. darin, daß das Gefühl mit der Erkenntnis der Empfindung als seiner Voraussetzung im Zusammenhang gebracht wird. Wenn auch die Erkenntnis der Anschauung und der Begriffe genannt wird, so spricht T. davon nicht, weil bei ihm die Ansicht vorliegt, je intellektualisierter eine Empfindung wird, je schwächer wird ihr Affektionscharakter. Der Hauptunterschied ist, daß Kant das Gefühl als besonderes Vermögen bezeichnet, eine Ansicht, die T. als Vorschlag einiger nennt, aber nicht teilt. Eine höhere Würdigung des Gefühls tritt ja bei Kant schon frühe zutage, in der Preisschrift und im Aufsatz vom Gefühl des Schönen und Erhabenen. Es mögen damals Äußerungen Sulzers über größere Selbständigkeit des Gefühl für ihn mitbestimmend gewesen sein, die dieser 1759 und 1763 tat, die jedoch Episode geblieben sind. Im übrigen waren sowohl Sulzer als Kant und Tetens von Momenten tangiert, die auf stärkere Hervorhebung des Gefühls hinzielten, so die Affektenlehre, religiöse und literarische Strömungen, Ethik und Ästhetik. An die Affektenlehre erinnert bei T. die „affizierende Empfindung“[1]) und die Anführung Deskartes.[2]) An gewisse religiöse und literarische Strömungen sein Vorschlag, das in den Schriften der Herrnhuter und in der Klopstockischen Gelehrtenrepublik vorkommende Wort „Gemuthlich“ aufzunehmen.[3]) Von ästhetischen Autoren zitiert T. eben Sulzer.[4]) Am wichtigsten ist der Zusammenhang mit den ethischen Arbeiten, Kant selbst weist in der Preisschrift, T. mit dem Wort „Empfindnis“ auf ihn hin. Dort spricht Kant von dem Gefühl als „erstem innerem Grunde des Begehrungsvermögens“ und sagt: „Man hat es nämlich in unseren Tagen allererst einzusehen angefangen, daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden;“ unter den Autoren nennt er „Hutcheson und Andere“ als verdienstvoll. Hier haben wir Vorläufer Kants. Bei T. ist das Wort „Empfindnis“ nach dem Rezensenten der Kieler Gel. Zeitung[5]) in der Art gebraucht, wie

1) I, S. 185.
2) I, S. 208.
3) I, S. 185 A. — Über „Gemüt“ bei Kant s. Hegler, Psychol. in Kants Ethik, S. 55.
4) I, S. 206.
5) 1777, S. 196. Die Übersetzung Fergusons durch Garve ist von 1772. — T. gibt also das vieldeutige Wort „Gefühl“ auf, das er früher benutzte als

von Ferguson in der Moral nach Garves Übersetzung. Ferguson ist also der Sache nach einer der Vorläufer von Tetens. Garve sodann hat das deutsche Wort in dem Sinn geprägt,[1]) wie es T. und auch Mendelssohn verwenden. Letzterer sagt einmal:[2]) „Es gibt Gedanken und Vorstellungen, die mit keinem Empfindnisse verknüpft sind; so gibt es auch Empfindnisse, die noch in kein Begehren übergehen." Palme kommt zu schiefen Urteilen über T., weil er die „Empfindnis" übersieht.[3]) Als der seinigen verwandte Ansicht führt T. die von Bonnet an, der die Empfindung als gleichgültige Seelenäußerung perception, als Empfindnis oder Rührung sensation heiße.[4]) Bei Bonnet und T. schimmert schließlich Leibniz durch, der verworren und leidenschaftlich, deutlich und gleichgültig allzu stark verkoppelt. Der nähere Zusammenhang mit Leibniz[5]) erklärt bei T. auch die doppelte Abweichung von Kant.

In der Frage der Freiheit des Willens[6]) will T. offenbar vermitteln zwischen Wolffianern, Baumgarten, Bilfinger, und zwischen Männern wie Darjes, Eschenbach[7]) u. a. Determinismus und Indeterminismus werden versöhnt. Auf welche Art? Von dem zureichenden Grund oder der Totalursache, welche Notwendigkeit bedingt, wird ein Moment ausgenommen und für sich gesetzt, Abwesenheit eines (äußeren oder inneren) Hindernisses, welches dasein oder fehlen könne und dadurch etwas Zufälliges hineinbringe.

In den ethischen Partien hebt Max Schinz[8]) einen Einfluß auf Kant hervor: „Die nachdrückliche Ablehnung einer Willensbestimmung durch Neigungen bei Kant wurzelt in letzter Linie in diesen Ausführungen von Tetens." Ebenso klingt der Willensprimat schon bei T. an: Die Tugend wird mit Recht von den Moralisten

---

Selbstgefühl, aus dessen bestimmtem Zustand Lust oder Unlust hervorgeht (vorn pag. 56); Kant behält es bei, immer in seinem gleichen Sinn, nur nicht aufs Ethische beschränkt.

1) Vorher bedeutete Empfindnis eine Empfindung, welche durch die von Laune und Leidenschaft gelenkte Phantasie abgeändert ist (Neeb, Syst. d. krit. Phil. § 457).

2) Werke IV, S. 122—24.

3) S. 43—51.

4) Essai Analytique § 196.

5) Zwischen Leibniz u. T. steht Sulzer, cf. oben pag. 55 ff.; Palme S. 35 (Uebele, Archiv f. Gesch. d. Phil. 1905, S. 225).

6) 12. Versuch.

7) Eschenbach, Metaph. § 53. 59; Rostocker Gel. Nachr. 1759, S. 400.

8) Die Moralphilos. v. T., zugl. eine Einführung in d. Studium d. Ethik 1906, S. 109.

als höchste menschliche Vollkommenheit ausgegeben, über die Stärke des Verstandes und die Lebhaftigkeit der Dichtkraft erhoben, weil sie „in Vergleichung mit anderen den höchsten Grad der inneren Selbständigkeit erfordert.“ [1])

Der sehr reichhaltige anthropologische 14. Versuch [2]) hat Materien in sich aufgenommen, die von T. schon in früheren Schriften berührt wurden. [3]) So bespricht er die Entwicklungsfaktoren: Naturanlage, physische Umstände, Beispiel und Erziehung. Bei Erziehung warnt er vor „übergroßer Künstelei“ und Erwartung zu weitgehender Erfolge. Bei der Frage des Fortschritts des Menschengeschlechts ist er weder Optimist noch Pessimist, sondern Mann der Resignation. Nicht das Glück der Gesamtheit, sondern ein höherer Grad ihrer Vollkommenheit ist anzustreben. Bedingungen dazu sind u. a. bessere Jugendbildung, Gewerbefreiheit, Gedankenfreiheit, Verkürzung der Arbeitszeit und Erhöhung des Arbeitslohns. Der größere Teil freilich „hat kein Interesse an der Vervollkommnung der Menschheit. Manche würden gar in einer Welt nicht leben mögen, wo alles herum klüger, tugendhafter und weiser wären, als sie selbst sind. Es ist ein Glück, daß solche so oft, ohne ihr Wissen und Willen, die Absicht der Edelgesinnten befördern helfen müssen. Im ganzen dauert der Krieg ewig zwischen Vernunft und Unvernunft, zwischen Einsicht und Dummheit, zwischen Eigennutz und Wohlwollen, zwischen Weisheit und Torheit, zwischen Tugend und Bosheit, zwischen Menschenliebe und Unterdrückungsgeist; und die Zahl der Streiter auf beiden Seiten ist gar sehr ungleich.“ [4]) Vervollkommnung und Glück sind nicht in gleichem Verhältnisse da. Erstere bringt ja immer auch Glück mit sich; dieses innere Glück ist somit in unserer Hand. Aber es ist nicht der einzige Faktor, für das volle Glück sind auch äußere Ursachen maßgebend. Einen Ausgleich von Tugend und Glück, wie Kants Gottespostulat ihn begründen möchte, hat T. nicht. Seine Unsterblichkeitshoffnung fußt auch nicht auf der Forderung der Möglichkeit unendlicher

---

1) II, S. 653, cf. Schinz S. 128. — In Analogie mit Störrings Auffassung der theoretischen Philosophie von T. als Synthese von Hume und Leibniz wird von Schinz dessen praktische Philosophie dargestellt als Synthese des Sympathieprinzips von Hume und des Rationalismus von Leibniz, S. 130.

2) Über ihn Felix Günther, Die Wissenschaft vom Menschen, Lamprechts Geschichtl. Untersuchungen, 5. Bd., 1. Heft.

3) Oben pag. 53. 54.

4) II, S. 788.

Vervollkommnung, sondern schließt von der Beobachtung aus, daß der bloße Besitz der Kräfte auch ohne Gebrauch Vergnügen mache, ja mehr als bei wirklichem Gebrauch, auf transzendente Bestimmung dieser Kräfte.

Beschränken wir uns von jetzt an auf die theoretische Seite des Seelenlebens, so sind dabei zunächst die „Elementaraktionen"[1]) zu erwähnen, die in den 4 ersten Versuchen behandelt sind, Empfinden, Vorstellen, Denken als Wahrnehmen und Beziehen.

Das Empfinden ist für uns eine einfache Seelenäußerung, über die zurück wir nicht eine noch einfachere in größerer Nähe der Grundkraft entdecken können. Sie wird einmal charakterisiert durch 3 Merkmale:[2]) 1. Sie hat es bloß mit Gegenwärtigem zu tun (a) und ist nach Intensität, Ausdehnung und Dauer verschiedener Grade fähig (b). 2. Sie ist schon eine Reaktion auf eine passive Modifikation der Seele. 3. Ihr unmittelbarer Gegenstand ist das Absolute, nicht das Relative. 1 a und 2 unterscheidet die Empfindung von der Vorstellung, die auch Vergangenes und Zukünftiges zum Gegenstand hat und eine noch höhere Seelenaktivität erfordert. 3 unterscheidet sie vom Denken. Daß sie schon kein ganz passiver Vorgang mehr ist, sondern eine Reaktion[3]) oder ein Akt der Rezeptivität,[4]) geht über Bonnet, wohl auch Sulzer[5]) auf Leibniz zurück. Weitere Merkmale der Empfindung sind noch „vielbefassend und unauseinandergesetzt"[6]) oder „verwirrt und relativ".[7]) „Verwirrt" faßt die beiden Prädikate „vielbefassend und unauseinandergesetzt" zusammen. „Relativ" weist darauf hin, daß die Empfindungen nicht bloß von der Natur der Seele allein und ihrer Beziehung aufs Objekt abhängen, sondern auch von der Beschaffenheit der Sinnglieder und des Gehirns, der Lage des Objekts gegen diese und von anderen äußeren Umständen. Weil jedesmal bloß eine einzelne Konstellation all dieser Momente zum Ausdruck kommt, werden die Empfindungen statt relativ auch „einseitig"

1) I, S. 426.

2) I, S. 170 ff. 191.

3) I, S. 256.

4) II, S. 413.

5) Sulzers Position bei Palme, S. 48.

6) I, S. 711. cf. „Ursachen" 1760, S. 24: Es bleibt in den einfachen Empfindungen etwas Verworrenes zurück, so einfach sie sind, weil sie Empfindungen sind.

7) II, S. 152 f.

genannt. Beides, das Verwirrte und Relative, bedingt ihre Phänomenalität. Auf diese ist kein so großes Gewicht zu legen, wie etwa bei Kant; sie ist auch nicht unabänderlich, sondern innerhalb gewisser Grenzen korrigierbar. Über die Beziehung aufs Objekt, die gerade durch das Wort Empfindung mitgemeint sei im Gegensatz zu dem mehr die Beziehung aus Subjekt enthaltenden Ausdruck Gefühl,[1]) später mehr! Alles in allem: T. entnimmt dem Sensualismus die Wichtigkeit der Empfindung als einer primären Funktion, aber er entkleidet sie der puren Passivität, sowie der Ausschließlichkeit und Selbständigkeit, die sie dort hatte.

An das Empfinden schließt sich als zweite Funktion das Vorstellen. Diesen seinen sekundären Charakter ignoriert zu haben, war der Fehler von Leibniz-Wolff.[2]) Im übrigen liegt Wolff der Darstellung zugrund. Vorstellungen haben mit Empfindungen gemein den Ausgang von einem Erleiden; sie sind Nachwirkungen, Nachklänge (Bild der Saite), „Spuren“ von Empfindungen, wie diese Folgen von Objekteinwirkungen. Aber dazu tritt dann eine gegenüber der Reaktion der Seele beim Empfinden bedeutend erhöhte Selbsttätigkeit: die anstoßende Energie des Objekts fällt weg, die „Eigenmacht“ der Seele ist allein im Spiel und bestrebt sich, das im Empfindungsakt Gesetzte inhaltlich ihrerseits in möglichst vollkommener Annäherung festzuhalten, aufzubewahren, wiederzuerwecken und zu bearbeiten (zu verbinden und zu trennen). Aus dem Spurcharakter entwickelt sich — zweites Hauptmerkmal — der Bild- oder Zeichencharakter. Dieser entspricht bei der Empfindung der Beziehung aufs Objekt, auch darin, daß wie sich zeigen wird, eine höhere Funktion, die „Reflexion“, das Denken, nötig ist zur psychischen Aktualisierung. Eben die Rückbeziehung des Sekundären auf das Primäre, der Vorstellung auf die Empfindung leitet die Reflexion, die Analogie zwischen beiden ins Auge zu fassen und jene als imagines und signa von diesen, weiterhin aber von den den Empfindungen entsprechenden Objekten zu fassen. Analogie zwischen Bild und Sache besagt dabei nicht Gleichartigkeit beider, sondern Gleichartigkeit ihrer Beziehungen; imago ist also nicht = Porträt. Zeichen enthält nicht bloß den allgemeinen Sinn

---

1) Hume „Abh.“, übersetzt von Lipps, S. 9, A. 8: feel und impression weist mehr aufs Subjekt, perception mehr aufs Objekt.

2) Neuerdings wird im Interesse einer einheitlichen Bezeichnung des Sinnlichkeitsbeitrags zum Erkennen der Begriff Vorstellung auch wieder über die Empfindung ausgedehnt (die Wahrnehmungsvorstellung bei Meinong).

der Analogie, sondern den speziellen durch das Wort Zeichnung besser auszudrückenden, daß sie von sich weg auf anderes verweisen, das sie bedeuten: „die Vorstellung ist die Vorstellung von etwas, das sie selbst nicht ist“; wir haben „einen natürlichen Hang, die Vorstellungen für ihre Gegenstände zu nehmen“.[1] Die Brauchbarkeit als Zeichen[2] wird teils in hergebrachter Weise auf möglichste Vollständigkeit in der Reproduktion aller Teile begründet, teils, da ja erfahrungsgemäß oft schon ein hervorstechendes Merkmal genügt, um etwas zu bezeichnen, auf möglichst deutlichen Hinweis des Teilstücks auf das gemeinte Ganze. — Im einzelnen unterscheidet T. bei der ursprünglichen Vorstellung die 3 Existenzformen der Nachempfindung oder Empfindungsvorstellung, der ruhenden Vorstellung und der Wiedervorstellung, erstere durch den Akt der Perzeption, letztere durch den Akt der Reproduktion hervorgerufen. Über den Charakter der mittleren Form, der ruhenden Vorstellung, ob dabei bloß ein Gehirnzustand oder auch Beteiligung der Seele vorliegt, entwickelt T. seine Anschauungen in Auseinandersetzung mit denen Bonnets.[3] Er nimmt neben den materiellen Ideen intellektuelle an. Mit letzteren verkehrt die Seele bei der Wiedererweckung unmittelbar, durch sie mit ersteren; es können aber zuweilen, etwa durch körperliche Ursachen (Delirium etc.), auch die materiellen zuerst erweckt werden und mittelst ihrer die andern. Zu den ursprünglichen Vorstellungen kommen die abgeleiteten: die Elemente jener werden von der bildenden Dichtkraft behandelt, getrennt und wiedervereinigt, so daß neue, für uns einfache Gebilde entstehen. — Die 3 Tätigkeiten des Perzipierens, Reproduzierens, Fingierens sind verschiedenartig, aber doch Ausflüsse desselben vorstellenden Prinzips, je nachdem dasselbe in geringerem oder höherem Grad innerlich selbsttätig ist. Das Gesetz der Ideenassoziation[4] wird auf seine eigentliche Bedeutung eingeschränkt; daß es nämlich nicht ein Grundgesetz für die ganze Psychologie ist, sondern nur für einen Teil derselben gilt, für die Reproduktionsvorgänge. Aber auch hier ist mit ihm nicht viel geleistet; denn „es gibt fast keine Idee, von der ... nicht ein unmittelbarer Übergang zu jeder anderen

---

1) I, S. 76. 78.

2) Der Zeichenbegriff führt über Wolff zu den Scholastikern; von diesen kam er auf anderem Weg auf die neuste Erkenntnislehre (Husserl).

3) II, S. 213 ff.

4) Das Locke nicht zwar zuerst entdeckt, aber deutlich wahrgenommen hat I, S. 108 (2. B., Kap. 33 von 4. Aufl. an).

vorhanden wäre;“ es besagt so viel als: „auf eine gegenwärtige Idee kann fast jedwede andere folgen.“[1]) Die Dichtkraft hat ihre eigenen Gesetze. Sie bringt u. a. die sinnlichen Abstrakta oder allgemeinen sinnlichen Vorstellungen hervor. „Sie sind selbstgemachte einfache Vorstellungen, in die eine Verwirrung anderer ähnlicher Elementareindrücke hineingebracht ist, und diese Verwirrung gibt der ganzen Vorstellung eine Gestalt, dergleichen keins ihrer Elemente einzeln genommen ... an sich haben kann.“ Diese allgemeinen Bilder sind aber noch keine allgemeinen Ideen.[2])

Der erste Teil des Denkens ist das Wahrnehmen. Die Sulzer'sche Aufmerksamkeitstheorie[3]) und der Streit über unbewußte Vorstellungen[4]) ist hier der Ausgangspunkt. Wahrnehmen, Apperzipieren, Bewußtsein, Aufmerken sind nämlich unter sich enge verwandt. Das Wahrnehmen oder die Apperzeption findet ihren Ausdruck in dem innerlichen Wort: Siehe, besteht im „Auskennen einer Sache vor andern.“ Sie ist kein Akt der empfindenden oder der vorstellenden Kraft, sondern schon ein Denkakt: eine Empfindung oder Vorstellung wird von allen übrigen, die dabei den zurücktretenden Hintergrund bilden, abgesondert, unterschieden und eben dadurch in ihrer Besonderheit fixiert. Ersteres, das Unterscheiden, setzt also ein Verhältnis; aber weil die Betrachtung dann doch bloß bei der einen Empfindung oder Vorstellung, die den Vordergrund bildet, verweilt, ist der Apperzeptionsinhalt doch wieder etwas Absolutes. Die Relation ist das Mittel, etwas Absolutes besser hervorzuheben. Bewußtsein ist der weitere Begriff: nicht bloß der bei der Objektstheorie zu besprechende Gegensatz von empfundener Sache und empfindendem Ich kommt herein,[5]) sondern eben auch das Empfinden neben dem Wahrnehmen.[6]) Freilich hat

1) I, S. 111 f.

2) Oben pag. 66, Z. 8.

3) Sulzer wird nicht genannt, aber dieser sagt auch, daß die Aufm. ein Unterscheiden einer einzigen Vorstellung von anderen zugleich dem Geist gegenwärtigen bewirke, daß sie durch Konzentration des Bewußtseinslichts jene eine verstärke, daß die Deutlichkeit einer Vorstellung, eine Folge des Verhältnisses derselben zu anderen, einerseits die Voraussetzung des Wirkens der Aufm., andererseits eine erhöhte Deutlichkeit die Folge desselben sei (T. bildliche und ideelle Deutlichkeit), bei Palme S. 19—21; vergl. aber auch Reimarus oben pag. 32, Z. 6.

4) Über Eschenbach oben pag. 29.

5) I, S. 263.

6) I, S. 263. Kant in „Fortschr. d. Metaph.“ (Ros. I, S. 509) umgekehrt: Empfindung mit Bewußtsein verbunden = Wahrnehmung.

das Wahrnehmen schließlich denselben Inhalt wie das Empfinden, nur besser ins Licht gerückt; sie stellen nur 2 Etappen der Bearbeitung dar, an demselben Inhalt vorgenommen. Man kann von einer Vorarbeit des Empfindens resp. Vorstellens sprechen, die bis zu einer gewissen Höhe gediehen sein muß, dem „vorzüglichen Darstellen,“ [1]) ehe das Wahrnehmen einsetzen kann. Insofern ist das Hereinnehmen der Empfindung resp. Vorstellung neben die Wahrnehmung beim Bewußtseinsbegriff innerlich gerechtfertigt. Resultat der Vorarbeit der mit gesteigerter Anspannung arbeitenden Vorstellungskraft [2]) ist die bildliche Klarheit. Die ideelle Klarheit sodann, welche die bildliche vollendet, ist nicht ein Akt für sich neben der Hinzufügung der Unterschiedsrelation, [3]) sondern mit dieser identisch. Mit der bildlichen Klarheit ist Leibniz-Wolff [4]) korrigiert, bei denen das Bild qua Bild dunkel, erst die Idee klar ist. Idee ist bei T. eben die Vorstellung mit Bewußtsein; in einem engern Sinn kommt noch das Merkmal der Beziehung auf den Gegenstand hinzu. [5]) Die Beziehung auf den Gegenstand wird zwar auch schon bei Empfindung und Vorstellung erwähnt, aber nur antezipierenderweise. [6]) Die gesteigerte Anspannung, die bei Herausbildung der Klarheit nötig ist, ist ein Werk der Aufmerksamkeit. Sie ist im engeren Sinn genommen, wenn die Konzentration bei der Arbeit des Denkens, im weiteren Sinn, wenn zugleich auch die die bildliche Klarheit setzende konzentrierte Vorarbeit des Vorstellens gemeint ist. Das Wesentliche des noch

---

1) I, S. 351.

2) Die Korrektur von Schlegtendal, J. N. T. Erkenntnistheorie 1885, S. 29 A. ist richtig, I, S. 272 zu lesen: „Den man noch der Vorstellungskraft zuschreiben kann“ statt: „Dem man noch die Vorst. zuschr. kann.“ — Wreschner, E. Platner etc. 1893, S. 78 läßt die bildl. Klarheit durch die Apperz. gesetzt werden (opp. T. I, 272).

3) Wie Schlegtendal meint S. 24. 26. 30.

4) z. B. Wolff, Psych. empir. § 54. — Kant Pölitz Metaph. S. 139 hat auch sinnliche und intellektuelle Deutlichkeit, aber anders als T.: ob aus Affektion durch Gegenstand oder aus uns stammend.

5) I, S. 96. 361. cf. 364.

6) Wenn Brenke, T. Erkenntnistheorie vom Standpunkt des Kritizismus 1901, S. 22 A. zweierlei Objektsbeziehung unterschieden haben will, die in der Idee durch das Bewußtsein zu leistende, die ein begrifflicher Akt sei, und das Verhältnis der sinnlichen Vorstellung zum „Ding an sich“, die eine Voraussetzung jener bilde und nur Existenz ausspreche, so ist das mehr im Sinn von Kant, als von T. gedacht, bei dem speziell das „Aussprechen der Existenz“ ein begrifflicher Akt ist I, S. 395.

nicht zu entscheidenden Streits über die unbewußten Vorstellungen dreht sich um die Frage, ob eine Vorstellung vollständig apperzeptibel sein könne, ohne daß die Apperzeption selbst eintrete. Zur Apperzeptibilität gehört nach der Sprachschrift nicht bloß Lebhaftigkeit und Stärke, sondern Auseinandergesetztheit.[1]) Letztere heißt im Hw. ein „Sichausnehmen“ der Vorstellung,[2]) wozu noch ein Zurückbeugen, sinnliches „Reflektieren“, oder ein Festhalten derselben gefügt ist. Es ist wahrscheinlich, daß erst die der Denkstufe eigene Spontaneität, nicht schon die der Vorstufe die völlige Apperzeptibilität herstellt, daß also das Bewußtsein nicht bloß das äußerliche Siegel einem durch die Sinnlichkeit vorher schon perfekten Tatbestand aufdrückt, sondern diesen Tatbestand vollends produzieren hilft. Sonst müßte man auch an der nachträglichen Vorstellung, nicht bloß, wie es allein der Fall ist, an der apperzipierten Empfindung neue Züge entdecken können.[3]) — Die Spontaneität der Aufmerksamkeit bloß dem Seelenvermögen des Willens zuzuweisen und ihn dem gesamten Erkenntnisvorgang als etwas Passivem gegenüberzustellen, wie Search will, dazu kann sich T. nicht entschließen. — Eine Konsequenz der Apperzeptionslehre von T., die ihm aber nicht immer präsent bleibt, ist, daß weder die pure Empfindung noch die pure Vorstellung noch der Zustand bildlicher Klarheit eigene für sich erfahrbare Realitäten sind, sondern aus dem Ganzen der apperzipierten Empfindung und Vorstellung und der ideellen Klarheit erschlossene Faktoren. Was psychisches Faktum und was psychologisches Räsonnement ist, hat T. nie scharf geschieden.

Der zweite Teil des Denkvorgangs, das Denken im engeren Sinn ist das Beziehen oder das „Erkennen“ der Verhältnisse.[4]) Die Verhältnisse finden statt bei T. einerseits zwischen Dingen, andererseits — dies ist neu gegen früher — zwischen Impressionen.[5]) Ersteres weist auf Leibniz'schen, letzteres auf englischen Einfluß. Den Nachweis, daß schon Locke auf dem Weg war, zu tun, was hier T. tut, Denken resp. Erkennen mit Beziehen gleichzusetzen, und daß Hume diese Gleichsetzung bei Vornahme der Einteilung der Relationen ohne weiteres voraussetzt, sehe man bei

1) Oben pag. 66.
2) I, S. 281.
3) I, S. 267.
4) I, S. 356. 295.
5) I, S. 298. cf. 538.

Meinong.[1]) Aber T. ist nicht einfach Fortsetzer dieser Hume'schen Bestrebungen. Daß sich der Denkvorgang bei ihm um den Begriff Verhältnisse dreht, mag viel mit auf Humes Einfluß gehen, aber jener bleibt dann nach deutschem Muster doch Sache spontaner Setzung, während das Hume'sche „Gefühl“ der Verhältnisse, also ein mehr passiver Vorgang, als Vorstufe dem Denkvorgang vorausgeschickt wird. — Das Denken setzt Verhältnisse zwischen Impressionen, Ideen, aber — so werden wir des T. jetzige Ansicht verstehen dürfen — diese Verhältnisse werden, wie anderes, dann auch auf Dinge übertragen. Ob ihnen dabei wirklich etwas in der Objektivität entspricht, oder ob sie nur freie subjektive Schöpfungen sind, dies läßt T. auch jetzt offen; die erste Möglichkeit könnte bei einzelnen Verhältnisklassen, etwa Koexistenz oder Kausalität[2]) zutreffen, die zweite ist ihm mehr als früher[3]) Überzeugung geworden. — Die Verhältnisklassen gewinnt T. im Anschluß an die Verhältnistafel der Nov. Essais: nach ihr gibt es Substanzen und zwischen diesen 2 Arten von Verhältnissen, relations de comparaison u. r. de combinaison oder de concours. Zu ersteren gehören solche der Identität und Diversität, zu letzteren, die Wolff auch Koexistenzverhältnisse heißt, die der Inhärenz und die des Raums und der Zeit. T. fügt als 3. Klasse die Kausal- oder Dependenzverhältnisse hinzu, die Leibniz unter die 2. Klasse befaßt, aber aus dem spekulativen Grund der Zurückführung der raumzeitlichen auf kausale Verhältnisse. T. läßt dann diese Lehre von den Verhältnisklassen die Lehre vom Urteil modifizieren, die Verhältnisarten geben „Denkarten“[4]) oder — Urteilen und Denken ist einerlei[5]) — Urteilsformen ab.[6]) Die Ontologie beeinflußt also hier die Logik

---

1) Humestudien II, Sitz. ber. der phil. hist. Kl. der Akad. z. Wien 1882, 101. Bd., S. 595. 598. — Locke 2. Bd., 21. Kap., § 3: alles schließt in sich some kind of relation; 4. B., 1. Kap., § 7: auch Identität und Koexistenz in Wahrheit Relationen.

2) I, S. 539.

3) Sprachschr. oben pag. 66; Raum 1775 oben pag. 87 f.; cf. Lambert vorn pag. 101; für Locke s. Meinong S. 581 und Locke selbst 2. B., 25. Kap., § 8; 28. Kap., § 19, Schluß. — cf. übrigens auch den andersartigen Objektbegriff „mehr als bloß Fiktion“ vorn pag. 80. 88.

4) Dieser Begriff, von Schuppe (Logik S. 24) statt Formen des Denkens vorgeschlagen, findet sich schon bei T.

5) I, S. 365.

6) Solche allgemeinsten und einfachsten Urteilsformen sind (I, S. 365 f.): Eine Sache hat eine Beschaffenheit in sich und an sich oder nicht; Ein Ding

— gerade umgekehrt wie bei Kants „metaphysischer Deduktion" der Kategorien. T. ist sich bewußt, „daß diese Aufsuchung aller von uns gedenkbaren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge den Umfang und die Grenzen des menschlichen Verstandes aus einem neuen Gesichtspunkt darstellet."[1]) Das ist richtig, aber ein Mangel des Hw. bleibt, daß diese Verhältnisarten nicht zu den transzendenten Begriffen von „Spekul." 1775 ins Benehmen gesetzt werden. Es wird nur gesagt, zu den Verhältnisbegriffen gehöre der größte Teil unserer Gemeinbegriffe;[2]) aber die transzendenten Begriffe „von einem Ding überhaupt, von der Substanz, von der Einheit und Wirklichkeit u. a."[3]) bleiben daneben stehen.

Diese Verhältnisse, von Akten des Denkens gesetzt, heißen „erste ursprüngliche Verhältnisgedanken." Sie werden wie alles in der inneren Erfahrung Aufzufassende nicht im Akt selber, sondern erst hinterher bemerkt und gerade so weiter bearbeitet wie das mittels äußerer Erfahrung Aufgenommene: durch Wahrnehmung werden sie Verhältnisideen (an diesem Punkt kommen sie uns erst zum Bewußtsein) und durch Verallgemeinerung Verhältnisbegriffe.

Auch der uns schon bekannte Begriff Form[4]) wird auf die Verhältnisarten angewandt. Aber wie schon 1775 bei den Begriffen ein Schwanken zu bemerken war in dem, was ihre Unterlage sein sollte, ob die besonderen empirischen (wieder begriffsförmig gefaßten) Materialien, die sich jenen als Prinzipien unterordnen, oder die durch den inneren Sinn zu gewinnende Füllung jener Begriffe selber, so werden jetzt als „Stoff" — und zwar auf derselben Seite — bald die Vorstellungen oder Ideen der Objekte, deren Verhältnis gedacht wird, bald diese Verhältnisgedanken selbst, die in Verhältnisbegriffe umgewandelt werden sollen, bezeichnet.

Beim Begriff des Stoffs muß von jener Vorstufe des Denkens die Rede sein, zu der T. das Hume-Bonnet'sche „Gefühl der Verhältnisse" heruntergesetzt hat.[5]) Von der Sinnlichkeit zu

---

ist einerlei mit dem andern oder verschieden von ihm; Ein Ding ist Ursache oder Wirkung von dem andern; Ein Ding ist mit dem andern auf eine gewisse Weise koexistierend.

1) I, S. 335. cf. Locke u. Reimarus oben pag. 32, Z. 4.

2) I, S. 337.

3) I, S. 337.

4) Oben pag. 78 und bei Lambert.

5) Oben pag. 65 f.; „Gefühl der Verhältnisse" ist bei T. Gattungsbegriff, unter den z. B. Harmonie der Töne, Übereinstimmung des Wahren, Reiz des

liefernder Stoff sind nicht bloß die 2 in Beziehung zu setzenden Ideen, sondern ein dritter absoluter Bestandteil, der das Denken anreizt oder auslöst. Es ist bei Vergleichungsverhältnissen die infolge abwechselnder Betrachtung der Bilder außer diesen selbst noch hervortretende Nebenempfindung,[1] das befassend, um was beide Bilder voneinander differieren, bei räumlichen Verhältnissen die Nebenempfindung der Drehungen des Auges[2] und ihrer besonderen Art, bei der Kausalität etwas, was gleich erwähnt werden soll.[3] Ein allgemeines Verhältnisgefühl hat T. nicht, offenbar will er jedesmal das Besondere schildern, was die Denkkraft zur Konstatierung gerade dieser und keiner anderen Verhältnisart anreizt. Er beschreibt bei Vergleichungsverhältnissen die Experimente des Übergangs, die er anstellte, um sicher zu sein.[4] Denen, die ein Übergangsgefühl leugnen,[5] ist jedenfalls zuzugeben, daß bei T. ein außerpsychologisches Motiv, die Vermittlung, mitsprach. Er kann die Resultate Humes etc. verwerten, ohne das Denken nur als „verfeinerten und erhöhten“[6] Empfindungsvorgang verstehen und ohne den Satz aufgeben zu müssen, daß das Empfinden auf Absolutes, nicht auf Relatives geht. Richtig ausgebeutet wäre, wie schon bei der Sprachschrift angedeutet, die Lehre vom Verhältnisgefühl eine wichtige Ergänzung der Lockeregel, erinnernd an Kants „empirisches Kriterium“ der Anwendung einer Verstandesform (Handlung bei Substanz, Zeitfolge bei Kausalität).[7] Es wäre in jedem Fall zu kontrollieren, ob der Wink des Verhältnisgefühls im Denken richtig wiedergegeben wurde oder nicht. Der sinnliche Tatbestand entschiede darüber, ob das im übrigen mit souveräner Spontaneität wirkende Denken Giltiges produziert hat oder nicht.

Was die einzelnen Verhältnisklassen betrifft, so genüge bei der Ähnlichkeit, daß die Anschauung ausdrücklich abgelehnt wird, als ob alle Verhältnisse sich auf solche zurückführen lassen. Bei den raumzeitlichen treten gegenüber „Spekul.“ die 2 Pro-

---

Guten fallen. Der hierher gehörige Spezialbegriff ist „Gefühl des Übergangs“ (I, S. 612).

1) Diese Nebenempfindung ist in dem scholastischen fundamentum relationis I, S. 278 noch nicht.

2) Locke 2. B., 25. Kap., § 1.

3) I, S. 200 f.

4) I, S. 198.

5) z. B. Cornelius, Psychologie S. 46.

6) I, S. 201.

7) Kr. d. r. V. Kehrb. S. 192. 191.

zesse, die kombiniert sind, deutlicher auseinander, die Bildung der Raum- oder Zeitvorstellung durch Zusammennehmen mehrerer Empfindungsakte (beim Raum aus dem Gebiet der Gesichts- und Tastempfindung) unter Absehen von den Empfindungsgegenständen und mit Hilfe der entsprechend bis zur Vorstellung des Raum- resp. Zeitganzen weiterarbeitenden Dichtkraft und dann weiterhin die Einordnung der einzelnen Empfindungsgegenstände in jenes Ganze. — Die Empfindungsinhalte befassen allerdings das Raummoment zunächst nicht in sich; aber wie auch nur die Möglichkeit einer objektiven Bedeutung desselben bleiben kann, wie die doch rein subjektiven Akte des Empfindens für die Genesis in Anspruch genommen werden, ist unerfindlich. Ein dritter Begriff neben Inhalt und Akt müßte eingeführt werden, wie der der Form bei Kant oder auch der des Nebeninhalts. Nur steckt in diesem dann (zusammen mit dem Phantasieerzeugnis) das ganze Raummoment schon drin. Der Verstand kann, auch bei T., wo er von den einzelnen Sehakten „abstrahiert", eigentlich nur diskursiv umschreiben, was von der Sinnlichkeit aus gesetzt ist.

Bei der Kausalrelation werden im Hw. zwei Hauptmomente hervorgehoben, eine seither noch nicht aufgetretene willensmäßige Nötigung[1]) und eine uns schon als Wolffisch bekannte gedankenmäßige Notwendigkeit. Im Vordergrund steht die Auseinandersetzung mit Hume. Die Humesche assoziative Nötigung, welche sich aus der Beständigkeit der Empfindungsfolge ergibt, kann auf eine vorhandene Kausalrelation hindeuten, ist aber für sich allein nicht zuverlässig. Ja nicht einmal immer nötig. Bei gedankenmäßiger Notwendigkeit muß beständige Empfindungsfolge nicht vorhergegangen sein, es läßt sich Kausalität da schon aus dem ersten Fall schließen. Für das erste Moment, die willensmäßige Nötigung oder wie wir auch setzen können, die Kraft, sind uns vollwertige Beispiele aus der inneren Erfahrung zugänglich: die Empfindung unseres Strebens, unserer Tätigkeit. „Diesen aus unserem Selbstgefühl genommenen Begriff tragen wir auf die äußeren Gegenstände über." Es besteht eine Differenz zwischen Störring und Riehl[2]) in der Frage, was übertragen wird, ob bloß der allgemeine Kausalbegriff oder auch das spezielle Moment des

1) I, S. 324. 315. 417; vorn pag. 83 ff. Sie schließt sich an Locke an 2. B., 21. Kap., § 4: Die Idee von Kraft tritt deutlicher aus der Beobachtung der eigenen Tätigkeit als aus äußerer Wahrnehmung hervor.

2) Ersterer S. 45, letzterer Kritiz. I², S. 236.

Bestrebens mit seinen Folgen. Exegetisch hat Störring Recht, der ersteres behauptet. Es wird keine Pathologisierung der Außenwelt angestrebt, sondern es liegt der Fall von „Spekul.“ vor, daß ein auf dem inneren Erfahrungsgebiet gewachsener Begriff transzendent gemacht, auf inneres und äußeres Gebiet angewandt wird. Die Frage Riehls nach dem Aufweis der Berechtigung jener Übertragung ist aber am Platz, da doch in der äußeren Erfahrung immer nur ein gegenüber der inneren unvollständiger, nur analogiemäßig supplierter Tatbestand vorliegt. Keine allgemeine Rechtfertigung hat T. gegeben, aber doch Kautelen, um im einzelnen Fall sicher zu gehen, das schon als Brauch der Mathematiker genannte[1]) Achten auf das Fehlen einer Konkurrenzursache, ferner das Achten darauf, ob Eintreten resp. Aufhören der Wirkung mit Auftreten resp. Entfernung der Ursache parallel geht, ob bei früher als die Ursache aufhörender Wirkung ein Hindernis sich konstatieren läßt, das die Schuld trägt.[2])

Neben der willensmäßigen Nötigung steht die gedankenmäßige Notwendigkeit. Sie liegt nur in den seltensten Fällen vor. T. nimmt die Begreiflichkeit des einen aus dem anderen zunächst als psychologischen Vorgang, in dem Hervorkommen des Schlusses aus den Prämissen sieht er das handgreiflichste Beispiel von Verursachung. Diesen der inneren Erfahrung angehörigen Vorgang trägt er dann ebenfalls (begrifflich) in die Welt äußerer Objekte hinein: „Die Unentbehrlichkeit einer ideellen Ursache zu der ideellen Existenz in uns wird auf die objektive Existenz der Dinge außer uns übertragen.“[3]) Bei dieser Theorie ist nicht bloß nicht beachtet, daß das Verhältnis von Erkenntnisgrund zur Erkenntnisfolge nicht notwendig parallel geht dem von Realgrund zur Realfolge, jedenfalls aber etwas ganz anderes ist als dieses,[4]) sondern schon das nicht, daß der psychologisch kausale Zusammenhang von Grund und Folge etwas anderes ist als der logisch innerliche Zusammenhang beider und der eine dem andern nicht substituiert werden darf. Sehen wir die Beispiele an, in denen Begreiflichkeitszusammenhang vorliegt, also nicht alleinige Assoziation der Sinnlichkeit, sondern ein

1) Oben pag. 54; auch bei Crusius oben pag. 35, Z. 5.

2) I, S. 315 f. 324 f.

3) I, S. 506.

4) Die Wolff'sche Unklarheit dauert also bei T. fort (Adickes, Kantst. 31). Riehl Kritiz. I², S. 237: „T. hält den begrifflichen Zusammenhang von Grund und Folge für einen Fall der Verursachung, während er ein Fall von Identität ist.“

„Räsonnement“ des fortarbeitenden Verstandes,[1]) so ist eins die Humeschen Billardkugeln: der mit den nötigen Vorbegriffen von der Bewegung, von dem Raum und von der Undurchdringlichkeit Versehene müßte eigentlich die Wirkung vorhersagen, a priori erweisen können, noch ehe er sie ein einzigesmal durch Empfindung kennen lernte, wenn dies auch „vielleicht niemals“[2]) der Fall ist. Ein weiteres Beispiel ist der Regenbogen, aufgefaßt als Wirkung der Sonnenstrahlen auf Wassertropfen: im Kopf eines Newton kann die Vorstellung der Sonnenstrahlen und die des Regenbogens durch Vergleichung mit anderen Lehrsätzen, nämlich den „einfachen optischen Grundsätzen“ in kausale Verbindung treten. Freilich diese einfachsten Grundsätze sind eben Erfahrungssätze und hier so wenig wie sonst, wo man zusammengesetzte Ursachen und Wirkungen vor sich hat, die man analysierend auf die Elemente zurückführt, gelingt es, das einfache Konsequens aus dem einfachen Antecedens abzuleiten. Die Beispiele, zeigen, daß T. hier von dem Verhältnis von einzelner Ursache zu einzelner Wirkung abspringt zu dem im Kausalgesetz mit ihm verbundenen von allgemein zu besonder: aus dem allgemeinen Gesetz ist ein einzelner Fall von Verursachung abzuleiten, aber nicht innerhalb dieses Falls wieder die einzelne Wirkung aus der einzelnen Ursache — dies ist nicht bloß häufig unmöglich, wie T. will, sondern überhaupt unmöglich, wie Hume will. Auch beim Syllogismus folgt der Schlußsatz nicht aus den Prämissen als Einzelursachen, sondern aus ihrem allgemeinen Inhalt. — Es legt sich die Vermutung nahe,[3]) T. habe in dem ersten der beiden Hauptmomente der Kausalität, dem Gefühl des „Bestrebens“ oder der willensmäßigen Nötigung, die Vorstufe, nämlich das „Verhältnisgefühl“ und erst im zweiten, der Begreiflichkeit, das eigentliche Wesen schildern wollen. Es wäre gegenüber sonst nur der Unterschied, daß dieses Gefühl gar nicht auf allen Gebieten gegeben, auf dem der äußeren Erfahrung vielmehr durch das der assoziativen Nötigung (nebst etlichen Hilfsgedanken[4])) ersetzt wäre. Der Einwurf Humes, dem Kant in den „Träumen“[5]) folgt, daß in der inneren Erfahrung des Anstrengungsgefühls und dessen, was damit zusammenhängt, strenggenommen eben auch nur

1) I, S. 319.
2) I, S. 319.
3) I, S. 201.
4) Die soeben genannten „Kautelen.“
5) Riehl, Kritiz. I², S. 310.

das Aufeinanderfolgen, nicht das Auseinanderfolgen zweier Momente gegeben sei, träfe jenes Gefühl als „Verhältnisgefühl“ gefaßt nicht, da es als solches etwas Absolutes, Nebenempfindung wäre, das die Relation auslöst, nicht darstellt. Hingegen auf das kausale Verhältnis von Prämissen und Schluß trifft jener Einwurf zu. Vielleicht will T. aber auch nur das Gefühl assoziativer Nötigung, das durch jene Hilfsgedanken kontrolliert wird, als „Verhältnisgefühl“ in Anspruch nehmen.[1])

Wir sind mit dem Überblick über die „Elementarfunktionen“ fertig. Es folgen nun die Produkte ihres Zusammenwirkens. Im 5. Versuch wird vorgeführt der „Ursprung unserer Kenntnisse von der objektivischen Existenz der Dinge“, im 6. bis 8. eine Untersuchung über die Erkenntnis und ihre beiden Hauptarten, sinnliche und vernünftige. Auch in diesen Partieen ist die psychologische Abzweckung als ein „Teil der Absicht“ des Philosophen“[2]) festgehalten, der Nachweis nämlich, daß und wie diese Funktionen, diese und sonst keine mehr, das ihrige zu jenen Produkten beitragen, ein Nachweis, der einen Schritt zu den Beziehungen dieser Funktionen selbst bringe,[3]) also zu der Frage des 9. Versuchs „Über das Grundprinzip des Empfindens, des Vorstellens und des Denkens.“[4]) War aber schon im 4. Versuch „Über die Denkkraft und das Denken“ das Hereinkommen eines anderen Interesses, das der „Grundwissenschaft“, der Ontologie, zugegeben worden,[5]) so spielen logisch-metaphysische Untersuchungen jetzt noch eine weit größere Rolle. Jedoch nach der Meinung des Philosophen gehen sie als Erträgnis aus den psychologischen Funden unmittelbar hervor.

So im 5. Versuch. Das Objekt war seither immer vorausgesetzt gewesen. Es wird nun nicht etwa die „Zuverlässigkeit“, „Richtigkeit“ dieser Voraussetzung geprüft, sondern nur die Entstehung unserer Erkenntnis vom Objekt aufgezeigt. Aber T. glaubt den Rechtmäßigkeitserweis jener Voraussetzung damit unmittelbar auch erbracht und zugleich den Skeptizismus und Idealismus eines Berkeley und Hume, den Egoismus[6]) überwunden zu haben. — Als

1) cf. die später noch folgenden Aussagen.

2) I, S. 426.

3) I, S. 427.

4) Auch schon I, S. 587.

5) I, S. 334.

6) Wolff, Psych. rat. § 38 vermutet eine Schule des Solipsismus in einer assecla des Malebranche zu Paris.

Vorgänger nennt er hier Locke und Leibniz, bei letzterem die Stelle der Nov. Ess., wo als das eigentlich Reale die Bewegung der Monaden erscheint und gesagt wird, wir setzen eine Bestimmung ins Objekt, wenn die Bewegung im Objekt stattfindet (das Leuchten ins Feuer), ins Subjekt, wenn die Bewegung im eigenen Körper vorgeht (den Schmerz in den durch die Nadel verletzten Körper[1])). Locke wird erwähnt mit seiner Untersuchung über die primären und sekundären Qualitäten. Auch der common sense ist Vorläufer, sofern er den Idealismus mit dem Hinweis auf die instinktmäßige Gewißheit vom Dasein des äußeren Objekts bekämpfte, womit er — Reid, Home, Reimarus — nichts Unrichtiges sagte, nur die Untersuchung allzu voreilig abbrach.[2]) Der Philosoph, der Garves Übersetzung von Fergusons Moral in der Allg. deutsch. Bibliothek 1772 rezensierte, machte einen „scharfsinnigen Versuch, die Gesetze, wonach die Denkkraft subjektive und objektive Wirklichkeit beurteilt, aus Beobachtungen festzusetzen", indem er 3 Regeln aufstellte: „Je näher uns . . . ein Gegenstand während seiner Wirkung ist, je kürzer und schwächer diese nach dessen Entfernung in uns bleibt und je unveränderlicher die Wirkung mit dem Gegenstand beisammen getroffen wird, desto mehr wird die hervorgebrachte Eigenschaft dem Gegenstand zugeschrieben; hingegen umgekehrt, je entfernter der Gegenstand während der Wirkung, je lebhafter und länger die Vorstellung davon bei uns dauert, und je veränderlicher die Verknüpfung der Eigenschaft mit dem Gegenstand ist, desto geneigter sind wir, den hervorgebrachten Begriff bloß als in uns existierend zu halten."[3]) Besonders die 2. Bestimmung hat T. übernommen. — Er weist nach, daß die Objekterkenntnis „die vereinigte Wirkung des Gefühls, der vorstellenden Kraft und der Denkkraft"[4]) ist, und zwar in folgender Weise:

1. Die Scheidung von inner und äußer innerhalb der Empfindungen (nebst Vorstellungen) ist ein Werk zuerst[5]) der Assoziation, sodann der vergleichenden und unterscheidenden Denk-

---

1) Das Nadelbeispiel hat schon Deskartes. Auch Sulzer erwähnt es, Palme S. 39.

2) I, S. 375. — Auch Eschenbach betonte die Zuverlässigkeit der äußeren Erfahrung, oben pag. 31.

3) Allg. deutsche Bibl. XVII, 2. Teil, S. 337 ff.

4) I, 400.

5) Nicht bloß „im Sinn von T." (Störring, S. 82), sondern wörtlich bei T. I, S. 387: müssen sich zusammenziehen, noch ehe die Denkkraft etc.

kraft. Ganze Empfindungsreihen, die mit einander kommen und gehen, etwa bei einem Blickfeld, einer Körperbewegung, einem körperlichen Schmerz, assoziieren sich und geben der von der einen zur andern Gruppe übergehenden Seele jedesmal eine andere Richtung. Die Einzelgruppen werden dann vom Denken schließlich in 3 Haupthaufen vereinigt, das Ich, den Körper, das äußere Objekt Betreffendes. Die in Vorbereitung, Ausführung und Folgen die Eigenkraft der Seele am meisten beschäftigenden Empfindungen werden zu den inneren (seelischen wie körperlichen[1])) gerechnet. Größere Lebhaftigkeit und längere Dauer, die oben als 2. Punkt jenes Rezensenten genannt waren, sind Konsequenzen jener stärkeren Anspannung. Die seelischen und körperlichen sind dadurch unterschieden, daß bei ersteren tätige Kraft und ihr Produkt, die Empfindungen, so innig vermischt sind, daß man das Produkt erst nachträglich, „nur von hinten“ erkennen kann, während bei letzteren, ähnlich wie bei den äußeren Empfindungen, beide mehr geschieden bleiben.

2. Entstehung des Begriffs von einem Objekt. Sein oder Wirklichsein heißt zunächst soviel als Empfundenwerden oder Empfundenwerdenkönnen. Weiterhin dann soviel als Subjekt oder Ding sein. Dieser Gemeinbegriff des Subjekts wird abstrahiert[2]) von denjenigen Ausschnitten aus dem Empfundenen, die sich als ein Ganzes präsentieren, mit Einem Blick, durch Einen Akt des Bewußtseins umspannen und von anderen Ganzen unterscheiden lassen. Solch ein Ganzes ist wie ein dunkler Boden, dessen Analyse ins Unendliche zu gehen scheint. Aus dem Ganzen tritt der am leichtesten apperzeptible Zug als Teil hervor — ohne daß sich aber aus solchen „Teilen“ das Ganze zusammensetzte. Der Teil heißt Beschaffenheit. Das Verhältnis der Beschaffenheit zum Ganzen, die Inhärenz, gehört noch zu den Koexistentialrelationen neben den raumzeitlichen. Unter den Begriff des Dings oder Subjekts fällt auch das Ich. Während jenes Moment des mit Einer Denkanstrengung Umfassens von Hume entlehnt war,[3]) wendet sich T. gegen Hume mit der Behauptung, daß die Vereinigung der Teile in einem Ganzen beim Ich keine willkürliche, durch die Phantasie gemachte sei, sondern in der Empfindung selbst liege: neben der einzelnen Empfindung ist noch ein Umstand mehr gegeben, jene

1) Siehe auch Schreiben an Volquarts, Hamburg. Nachr. 1761, S. 280.
2) I, S. 388 f. 400.
3) Siehe auch Störring, S. 135.

dunkle oder doch wenig klare Totalempfindung, worin erstere nur als ein Zug enthalten ist. „Dieser Grund der ganzen Empfindung, der gegen den hervorstechenden Zug sich wie die Fläche des Landes gegen den Fuß eines hervorragenden Berges verhält, ist bei allen besonderen Veränderungen, in der Empfindung und Vorstellung ebendasselbige. Daher der Begriff der Identität unseres Ich, aus der Vergleichung eines gegenwärtigen Gefühls von unserem Ich ... mit einem ähnlichen vergangenen Gefühl.“ [1]) Vergessen hat T. zu sagen, was, da Empfindungen oder Vorstellungen doch auch „Veränderungen“ darstellen, der inhaltlich identisch bleibende Hintergrund ist; [2]) ferner, da das Ganze hier als durch die Empfindung gegeben, nicht als spontanes, auf die Empfindung erst angewandtes Denkgebilde erscheint — nur das Ding und das Verhältnis zwischen Ganzem und Teil, die Inhärenz, sind letzteres —, welche Bedingungen in dem „Chaos der Empfindungen“ ein bestimmtes Ganzes als einheitlich herauszunehmen zwingen; ferner, was das „Verhältnisgefühl“ ist, das die Anwendung der Inhärenzrelation veranlaßt; ferner wie die Setzung des Dingbegriffs durchs Denken mit der Definition stimmt, daß das Denken im Setzen von Relationen bestehe. Das „Verhältnisgefühl“ läßt sich jedoch aus Späterem supplieren, wo gesagt wird, [3]) die Beschaffenheit habe die Nebenidee des Nichtfürsichempfundenwerdenkönnens bei sich, also das Ganze die des Fürsichalleinempfundenwerdenkönnens; diese Nebenzüge aus der Empfindung her können die Vorarbeit fürs Denken leisten. Mit dem Ausdruck „Abstraktionen“ für die Gemeinbegriffe des Dings etc. verhüllt sich T. etwas den doch auch von ihm angenommenen [4]) Charakter des Novums, das mit diesen Denkgebilden auftritt. — Führen wir die Analyse des Objektbegriffs zu Ende, so kommt zum Empfundensein und Dingsein hinzu: etwas anderes als bloße Vorstellung sein; und etwas anderes als bloße Empfindung sein,

---

1) I, S. 394.

2) Heute etwa Gemeingefühle. „Die leibhaftige Seele selbst“ dürfen wir nicht unter dem dunklen Hintergrund vermuten, wie Störring, S. 71; denn derselbe ist ja nichts von den Empfindungen Verschiedenes, sondern diese selbst. Die Seele wird auch bei T. von ihren Äußerungen als „Grundsache“ unterschieden I, S. 296, also ist ein wesentlicher Unterschied von dem Humeschen „Substrat“ (Störring S. 145) nicht vorhanden.

3) I, S. 511.

4) Ihr Bekanntwerden anläßlich der Sinneserfahrung ändert an ihrem Novum als Vernunftgebilde nichts, so wenig wie bei den „Sätzen“, von denen es heißt: nicht Beobachtungen, noch A b s t r a k t a aus Beobachtungen (I, S. 469).

nämlich — deren Ursache. Der erstere Unterschied komme schon durch die schwächere Ausprägung der Vorstellung gegenüber der in der Empfindung gegebenen identisch bleibenden Sache zum Bewußtsein. Der zweite Unterschied, der sich bei Kindern wahrscheinlich noch nicht findet, konnte schon aus dem unentwickelten Kausalbegriff resultieren und aus der inneren Erfahrung stammen — der Grund zu der äußeren soll ja erst eben gelegt werden. — Bei den weiteren Momenten des Bestehens und Fortdauerns kommt über Zeit und Raum nichts Neues, gerade die Kontinuität bleibt unerklärt, die wir den Dingen zuschreiben. Bei dem Moment der Substanz oder des „Etwasfürsichseienden“ wird nur wiederholt der Gedanke der von der Empfindung abgetrennten Existenz, in dem Begriff der determinatio omnimoda, der inneren Vollständigkeit[1]) wird wiederholt jenes „Ganze“ der Empfindung, in die begriffliche Sprache erhoben.

3. Dieser Begriff vom Objekt kann von jedem der 3 Empfindungshaufen gleich gut abstrahiert werden. Die Idealisten, Hume und Berkeley, glaubten ihn nur aus dem ersten, das Seelische umfassenden, ziehen zu können; alle übrigen Empfindungen setzten sie in der Seele nur als Beschaffenheiten an und leugneten, daß das äußere Objekt die obenerwähnte in sich abgeschlossene Totalität besitze. Sie hätten Recht, sagt T., wenn die Seele sich der bei allen 3 Haufen, nur in verschiedenem Grad geleisteten Selbsttätigkeit immer bewußt bliebe. Nun aber haben nach ihm die äußeren Empfindungen, besonders die des Gesichts und Tastsinns, die Macht, die Seele aus sich herauszuziehen und sie ihre eigene Tätigkeit vergessen zu lassen. Bei der äußeren Empfindung wird der geringe Grad seelischer Aktivität, der dabei im Spiel ist, noch bemerkt, beim äußeren Objekt vollends ganz übersehen. Es ist merkwürdig, daß die Entstehung des Gedankens vom äußeren Objekt bei T. zuletzt auf einem Irrtum, einer psychologischen Täuschung beruht. Es hängt dies mit einer Verwechslung des psychologischen (die Seele ausfüllen) und ontologischen (einheitlicher Realgrund) Begriffs jenes „Ganzen“ zusammen. Auch verträgt sich diese Theorie schlecht mit den Aussagen über das Selbstbewußtsein, dem ein Gegenstand und das Ich dazu gegenwärtig seien,[2]) ebenso mit der Erklärung der Scheidung von inner

1) Gegensatz ist das die Bestimmungen nur unvollständig aufführende Abstrakte.

2) I, S. 344. 263. 299.

und äußer bei den Empfindungen, zu welcher gerade die Kenntnis stärkerer oder schwächerer Beteiligung der Eigenkraft der Seele erfordert wird: bei der äußeren Empfindung wäre diese Kenntnis, beim Schritt zum äußeren Objekt die Vernichtung dieser Kenntnis Voraussetzung.

4. Betreffs der zeitlichen Reihenfolge, in der die 3 Gedanken des Ich, des Körpers, des Außendings auftreten, ist wesentliche Gleichzeitigkeit zu konstatieren, nicht, wie Buffon will, wesentliche Priorität des ersten. Höchstens, was Klarheit der Erfassung betrifft, kann er einen kleinen Vorsprung haben.[1])

5. Die Grundregel für Entscheidung über subjektive oder objektive Existenzweise ist ein verallgemeinertes optisches Gesetz und lautet: „Wir setzen jede Empfindung in das Ding hin, in dessen gleichzeitiger Empfindung sie wie ein Teil im Ganzen enthalten ist.“[2]) Fälle, wo die Ansetzung schwankend ist, bestätigen die Regel.[3]) Geschmacks- und Geruchseindrücke werden meist in das körperliche Organ gesetzt. Gesichtsempfindungen ins Objekt, weil sie als sanft und zart leicht durchs Organ durchgehen; nur wenn ein Stoß einen Funken erzeugt, empfinden wir das Organ mit. Der Unterschied primärer und sekundärer Qualitäten ist ein gradueller, erstere sind deutlicher und auseinandergesetzter, so die Gesichts- und Tastempfindungen, die „Sinne des Verstandes.“ „T. teilt die sinnlichen Vorstellungen nicht nach ihrer Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit den wirklichen Eigenschaften der Dinge ein, sondern nach dem Grad ihrer Verwertbarkeit für das Denkvermögen.“[4])

Ist mit diesen psychologischen Ausführungen von T. der Idealismus widerlegt? Wreschner urteilt:[5]) eher erwiesen. Es ist gut, daß T. auf die Unterscheidbarkeit von eigener Aktivität und Passivität nicht alles gründet; aber auf die Täuschung darüber gründet er andererseits zu viel. Die Gründe dafür, das Objekt als unabhängig und kontinuierlich existierend und als Ursache der Em-

---

1) Oben pag. 66, Z. 7. Es besteht hierin Einklang zwischen T. und Platner, kein Gegensatz (opp. Wreschner, S. 110).

2) I, S. 415.

3) Fortlage, Vier psychol. Vorträge 1874, S. 21 f.: Zwischen innerem und äußerem Sinn ist keine scharfe Grenze zu ziehen, es gibt Fälle, die dem Stehen auf der Türschwelle, statt im Hause oder auf der Straße, oder dem Übergang zwischen tierischem und pflanzlichem Organismus gleichen.

4) Sommer, Grundzüge einer Gesch. der deutsch. Psychol. etc. S. 265.

5) Wreschner, E. Platner etc., S. 112 Anm.

pfindung vorauszusetzen, fehlen. Nur für die Meinung, im Erkennen direkt mit dem Objekt zu verkehren, ist jenes Vergessen der Eigenbeteiligung eine Erklärung. — Die starke Beteiligung des Denkens bei der Entstehung der Objektannahme wird hervorgehoben, durch die Aufeinanderbeziehung von Sinnlichkeit und Denken der Irrtum des Rationalismus vermieden, der gemäß der Verschiedenheit der Quellen leicht zwei Objektgebiete, das des Sinnendings und das des Gedankendings nebeneinander stellt. Aber schließlich bleibt an entscheidender Stelle eine Unklarheit über Beteiligung beider Quellen, ob das Vereinigtsein zu Ganzen schon fertige Tatsache der Sinnlichkeit ist, durchs Denken nur repetiert und sanktioniert, oder ob die Sinnlichkeit nur Vorarbeit, Anhaltspunkte liefert und welche. — Die Stellen über Zusammensein von Objekt und Subjekt im Bewußtsein wurden von Riehl und Brenke dahin benützt,[1]) bei T. schon wie bei dem von T. hierin angeregten Kant eine Korrelation von jenen beiden in dem Sinn zu finden, daß das Subjekt nicht selbständig und als substantieller Träger von Erkenntnisfaktoren dem Objekt gegenüberstehe, sondern nur in einer steten Beziehung zum erkannten Objekt für ein Bewußtsein überhaupt vorhanden sei. Bei T. liegt aber wirklich die Seele zugrund; das Nebeneinander von Ichgedanke und Objektgedanke ist kein Bedingtsein durcheinander; Kant mit seiner Anschauung, daß die äußere Erfahrung die innere bedinge,[2]) bildet damit nur eigene frühere Gedanken über das Verhältnis von Leib und Seele weiter.[3])

Ein weiteres Produkt des Zusammenwirkens der Elementarfunktionen ist die Erkenntnis und zwar beide Arten derselben, die sinnliche und die vernünftige. Als Vorgänger kommen hier in Betracht „Locke, Condillac, Bonnet, Hume u. a.,“ „noch mehr“ aber Leibniz und Wolff.[4]) T. kann in den meisten Fällen auf diese Vorgänger verweisen. „Doch ist auch etwas von ihnen zurückgelassen, das nicht lauter Spreu ist, wenn man es aufsammelt.“ Das gilt besonders von der „Natur unserer vernünftigen Einsicht, dem Gang des Verstandes in den Spekulationen und der Einrichtung

---

1) Riehl, Kritiz. I², S. 241 f.; Brenke, Erkenntnisth. von T., S. 25.

2) Kehrb. Kr. d. r. V. S. 210. Gedanken in der Kritik des 4. Paralogismus der 1. Aufl. entsprechen der „Widerlegung des Idealismus“ in der 2. Aufl., cf. Vaihinger in „Straßburg. Abhandlungen“ 1884.

3) Nov. Dilucid. prop. XII Usus No. 1.

4) I, S. 427.

der allgemeinen Theorien." Es „haben die genannten Ausländer, auch Bacon nicht ausgenommen, diese nur in der Ferne und ziemlich dunkel gesehen," mehr bloß das Wirken des Verstandes den Sinnesempfindungen gegenüber und haben dementsprechend die Wissenschaften der Naturlehre und Seelenlehre in Untersuchung gezogen. Die Wissenschaften hingegen, die als Betätigungsfeld des höheren Denkens zu nennen sind, sind in erster Linie die Mathematik (Algebra als grundlegend und Geometrie, weiterhin die Anwendung derselben in Optik und Astronomie), ferner die Metaphysik oder die „allgemeine Grundwissenschaft", die in der Philosophie dieselbe Rolle spielt, wie die Algebra in der Mathematik. Unumstritten in ihrer Bedeutung ist die Mathematik, die Engländer hätten sie nur mehr ausbeuten dürfen; in ihr ist die Bahn des Denkens „fest und eben". Umstritten ist die Metaphysik, in ihr ist die Bahn „schlüpfrig". „Hume hat ihr zum voraus das Urteil gesprochen, und nach so mächtigen Versuchen, welche die Metaphysiker und unter diesen Leibniz und Wolff gemacht haben, sie einzurichten, würde vielleicht die Mehrheit der neueren Philosophen sie aus der Liste der möglichen Wissenschaften[1]) ausgestrichen haben wollen." Die Frage ist nun: „Nach welchen Grundregeln bauet denn Menschenvernunft diese ungeheuren Gebäude?"

Hier zeigt sich zunächst, daß zwischen derartigen Gebäuden, wie Mathematik und Metaphysik, welche die vernünftige Erkenntnis darstellen, und der mehr in Naturlehre und Seelenlehre sich auswirkenden sinnlichen Erkenntnis insofern kein prinzipieller Gegensatz besteht, als dieselben Funktionen in beiden tätig sind, Empfindungs- und Vorstellungskraft also auch bei der vernünftigen, Denken auch bei der sinnlichen Erkenntnis. Nur ist der Gradunterschied: bei sinnlicher Erkenntnis wirkt das Denken das wenigste, bei vernünftiger das meiste.[2]) Dem Unterschied von sinnlicher und vernünftiger Erkenntnis entspreche auch der eines mundus sensibilis und m. intellectualis oder der von verwirrt und deutlich.[3]) Überall nun, wo und soweit das Denken im Spiel ist, zeigt die Erkenntnis 2 Merkmale, Allgemeinheit und Notwendigkeit — so wenigstens nach Ansicht „verschiedener unserer vorzüglichsten Philosophen."[4])

1) Oben pag 74.
2) I, S. 427. 588.
3) I, S. 570. 587.
4) I, S. 451.

Einmal Allgemeinheit. Sinnliche Erkenntnis oder reine Empfindungsurteile wären es, wenn 2 Empfindungen (Empfindungsvorstellungen) infolge direkter Konfrontation[1]) als Subjekt und Prädikat verbunden werden, was T. theoretisch für möglich hält, wenns auch in der Praxis des Erwachsenen nie vorkommt. Die so arbeitende Denkkraft heißt auch Verstand, gemeiner Menschenverstand. Ihm steht gegenüber die Denkkraft als Vernunft, die das Vermögen ist, „aus Einsicht des Zusammenhangs allgemeiner Begriffe über die Dinge zu urteilen.“[2]) Die Darlegungen von T. bewegen sich nun auf den Nachweis zu, daß weder eine grundsätzliche Verdächtigung der sinnlichen Erkenntnis — etwa in Leibnizens Bahnen — noch eine solche der Allgemeinerkenntnis — man denke an den common sense — am Platz ist. An sich ist die sinnliche Erkenntnis durchaus zuverlässig, sie wird erst unzuverlässig durch Vermischung der „reinen“ Empfindung mit Phantasiezusätzen, die das Denken nicht merkt. Andererseits ist das echte Allgemeine um nichts abgeblaßter, ebenso blutrot, reell wie die Einzelempfindung. Man darf nur nicht mit einander verwechseln das echte Allgemeine, die allgemeinen Vernunftsätze mit den allgemeinen Erfahrungssätzen, wie es Hume und andere getan haben — „eine Meinung, die ich, denn ich muß es nur geradezu sagen, für einen Hauptirrtum halte“[3]) —, wenn sie Sätze wie „aus nichts wird nichts“ oder „ein Ding ist sich selbst gleich“ als Induktionswahrheiten behandelten. Auf der andern Seite haben freilich häufig Metaphysiker nur gar zu gerne physische, psychologische und auch wohl kosmologische Beobachtungssätze zu allgemeinen transzendenten Vernunftsätzen machen wollen. Verwechslungen sind ja wohl möglich,[4]) aber der in jeder guten Vernunftlehre[5]) aufgezeigte Unterschied bleibt doch. Die „allgemeinen Erfahrungssätze sind ein großer Schatz in unserer menschlichen Erkenntnis. Noch mehr. Sie sind das reellste in ihr und die wahren Materialien zu der Erkenntnis von wirklichen Dingen. Aber dennoch sind sie . . . auch nicht mehr als dies, nichts mehr als die Materie der reellen Erkenntnis und zwar bloß Materie, die nicht verbunden, nicht in

1) Also ohne Dazwischentreten eines Allgemeinen.

2) I, S. 427. 451. 570 ff.

3) I, S. 463.

4) I, S. 465: einige Induktionssätze vielleicht noch durch genauere Analyse in die Klasse der Vernunftsätze zu bringen; S. 517.

5) z. B. Reimarus, § 159 f.

Zusammenhang und Form gebracht werden kann, wenn nicht die notwendigen Axiome der Vernunft mit ihnen vermischt werden."[1]) Jede wirkliche Erkenntnis besteht also — mit Leibniz[2]) — aus „gemischten Sätzen." Die Form, der Zusammenhang stammt aus der Vernunft, die Materie aus der Erfahrung. Die wichtige Entstehungsart der Vernunftsätze aufzufinden „ist ohne Zweifel das wichtigste und dunkelste in der ganzen Ökonomie des Menschenverstandes."[3]) Als Kennzeichen für Unterscheidung des vernunftmäßigen Allgemeinen von dem induzierten gibt T. an:[4]) 1. Der Beifall des Verstandes ist gleich das erstemal da, sobald man überhaupt „versteht", wächst nicht mit der Häufigkeit der beobachteten Fälle; denn die Erfahrung liefert bloß dabei die Exempel zur Erläuterung, nicht das Material zur Bildung des Allgemeinen. 2. Die Art des Beifalls betreffend: er stammt nicht aus Beweis, sondern aus unmittelbarer Evidenz, aus der Unmöglichkeit, anders zu denken, als ich denke. 3. Nicht mit Induktionen sind jene allgemeinen Vernunftsätze in Parallele zu setzen, sondern mit jenen unmittelbaren sinnlichen Urteilen des Verstandes; beide sind „natürliche Wirkungen, die nach den Naturgesetzen der Denkkraft durch dieser ihre Tätigkeiten hervorgebracht sind". Bekannt werden uns jene allgemeinen Vernunftsätze wohl aus Beobachtung, „wie die Gesetze, wonach Licht und Feuer wirken." Aber sie „selbst sind nicht Beobachtungen, noch Abstrakta aus Beobachtungen, sondern Wirkungen, die von der Natur der Denkkraft abhangen, wie das Ausdehnen der Körper von der Natur des Feuers."[5])

Das zweite Merkmal der Vernunfterkenntnis ist die Notwendigkeit. Bei ihrer Analyse betont T. den subjektiven Charakter dieses Begriffs, der erst sekundär dann in die Objektivität auch hineingelegt werde, und geht aus vom Wesen des Urteils: wo völlig determinierender Grund vorhanden ist, herrscht Urteilszwang oder Notwendigkeit. Dies schon in dem Sinn, daß der Akt des Urteilens bei vorhandenem Grund erfolgen muß. Unter Grund versteht hier T. sichtlich nicht mehr den logischen, sondern den realen, die Gesamtheit der ein Urteil auslösenden psychischen Faktoren bis herauf zum Verhältnisgefühl — daher die Abschweifung.

1) I, S. 465.
2) Nov. Ess. 4. B., 9. Kap., § 13.
3) I, S. 462.
4) I, S. 467.
5) I, S. 469.

Sind alle vorbereitenden Faktoren da, so kann man ein Urteil nicht zurückhalten. Nur im Lauf der Zeit ist ein allmählich anwachsender indirekter hemmender Einfluß möglich durch Hinzutritt der Idee der Verneinung einerseits und eines steigenden Vorrats von Assoziationen andererseits, welche zahllose andere Verbindungsmöglichkeiten eröffnen.[1]) Kehren wir zur logischen Notwendigkeit zurück, so kann sich diese auf die Materie des Urteils, Subjekts- und Prädikatsvorstellung, beziehen oder auf seine Form, die Art der Verknüpfung beider. Im wirklichen Urteil sind immer beide Momente beisammen, daher ist die Einteilung in formale und materiale Notwendigkeit bei T. nicht disjunktiv, sondern konjunktiv zu verstehen. Der Grund der formalen Notwendigkeit liegt nun in der Natur des denkenden Wesens, der Grund der materialen in der Natur von Subjekts- und Prädikatsidee. In beiden Fällen handelt es sich also, mit Locke gesprochen, um „natürliche" Notwendigkeit. Bedenklich für unser Erkenntnisgeschäft ist aber, daß sich neben sie, die echte Notwendigkeit eine solche zweifelhaften Charakters stellt, die Gewohnheitsnotwendigkeit, deren Grund die Koexistenz in der Empfindung und die davon abhängende Assoziation in der Phantasie ist.[2]) Der Zwang der Verbindung ist hier wie dort oft gleich stark. Die „vorläufige"[3]) Verknüpfung durch Gewohnheit kann das Anzeichen vorliegender Naturnotwendigkeit, wirklich „innerer"[4]) Beziehung sein. Sie kann aber die letztere auch bloß vortäuschen, kann eine bloß äußere Verbindung, in Wahrheit bloße Zufälligkeit[5]) sein. Ganze Zeitalter konnten so getäuscht werden, wie über das Aufgehen der Sonne. Wie lassen sich die beiden Arten von Notwendigkeit unterscheiden? Gewohnheitsnotwendigkeit liegt vor, wo Ideen nicht nur an sich unterschieden, sondern auch von einander trennbar sind,[6]) oder: wo ein Urteil abänderungsfähig ist. Beruht das Urteil außer auf dem Wesen des Denkens nur auf dem Wesen der beiden Ideen selbst, so ist eine Abänderung unmöglich,

---

1) Windelband in Festschr. z. Sigwarts 70. Geburtstag, S. 50: „Die freie Spontaneität der Reflexion ist erst ein Ergebnis des entwickelten und seines Stoffes Herr gewordenen Seelenlebens."

2) I, S. 484. 486. cf. Locke 2. B., 33. Kap., § 5; 4. B. Anh., § 41: natural connection, which is founded in their peculiar beings, und: connection wholly owing to chance or custom.

3) I, S. 486.

4) I, S. 518. 569. XLVIII.

5) I, S. 517.

6) I, S. 518. Nach Hume, cf. Lipps, Übers. des Traktats, I. Teil, Anm. 41.

sie würde auf einen Widerspruch führen. Kann sich zwischen die beiden Ideen aber ein dritter Umstand[1] einschieben, so ist eine Abänderung möglich. Der dritte Umstand kann aus Erfahrung oder Überlegung stammen, im letzteren Fall ein vorgefaßtes Urteil, ein assoziiertes Gemeinbild oder Räsonnements betreffen.[2] Auf diese Weise geht mit der Scheidung von natürlicher und Gewohnheitsnotwendigkeit parallel die von absoluter und hypothetischer Notwendigkeit, die ihrerseits nicht weit entfernt ist von der Scheidung in Notwendigkeit und Zufälligkeit.[3]

T. geht nun die verschiedenen Denk- oder Urteilsklassen zuerst nach dem formalen und dann nach dem materialen Gesichtspunkt durch, um bei ihnen jedesmal den Grund der Notwendigkeit zu finden. Da ergibt sich, daß die formalen oder allgemeinsten[4] Grundsätze des Denkens über jeden Angriff eines „vernünftelnden Skeptizismus“ erhaben, „Grundsätze ersten Rangs“[5] sind, weil sie in dem Wesen des Ichs wurzeln, Naturgesetze sind, denen der Verstand unterworfen ist, wie das Licht dem Gesetz des Zurückfallens[6] und Brechens. Etliche derselben kennen wir, das Gesetz des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, der Identität[7] und Diversität, das allgemeine Gesetz der Koexistenzialrelationen und der Verursachung. Aber auch die Sätze des unmittelbaren Bewußtseins (ich sehe, höre, fühle Schmerz, denke) fallen unter diese Rubrik des Formalen, weil sie von der Natur der Seele abhangen und vom Gesetz der Identität. Dem materialen Gesichtspunkt zuzuordnen sind die geometrischen Lehrsätze u. ä. (wegen des zugrundeliegenden Raumbegriffs offenbar), die besonderen Kausalver-

---

1) Locke (4. B., 2. Kap.) unterscheidet das intuitive und demonstrative Wissen so, daß dort über Übereinstimmung oder nicht immediate comparison, juxtaposition entscheide, hier aber die intervention of other ideas nötig sei. Erstere gewährt the utmost light and greatest certainty.

2) S. 486. 431. 455. 459.

3) Bei Leibniz verités de fait = nicht absolut notwendig oder zufällig (Adickes Kantst. S. 9; Elsenhans, Fries und Kant I, S. 299). Vergl. auch T. über Willensfreiheit oben pag. 115.

4) Oben pag. 77 f.; sie berühren sich mit dem, was T. transzendent heißt.

5) I, S. 516.

6) I, S. 513. cf. 469.

7) Wären die Vergleichungsurteile die einzige Gattung notwendiger Urteile, so wäre das Pr. der Identität, wie Leibniz will, das allgemeinste Pr. aller notwendigen Wahrheiten, alle Wahrheiten, wie Dalembert sagt, nur eine einzige Wahrheit I, S. 388 f. — Der Tatbestand bei Leibniz ist ungenau gegeben (Adickes, Kantst. S. 15 ff.).

bindungen, das Axiom „nichts wird ohne Ursache“ (wegen des Begriffs des Werdens),[1]) die (besonderen) Inhärenzbeziehungen. Von diesen gehört die erste Gruppe, was Notwendigkeit betrifft, noch vollständig den früheren Arten des formalen Gesichtspunkts, den „Grundsätzen ersten Rangs“ beigesellt. Bei den besonderen Kausalurteilen liegt absolute Notwendigkeit nur vor im Falle der bei den wirklichen Verknüpfungen der Welt selten oder nie völlig gegebenen Begreiflichkeit, sonst nur bedingte; die Bedingung ist: es darf nichts Drittes dabei sein, was Ursache sein könnte. Man kann zwischen Ursache und Wirkung etwas dazwischenschieben, wenn auch oft mit Mühe. So der Harmonist hielt ursprünglich die Armbewegung für Seelenwirkung, später für Körperwirkung. Beim Kugelbeispiel stammt der die Reflexion weiterführende Hilfsgedanke der Undurchdringlichkeit der Kugeln aus den Empfindungen, ist also nur assoziativ, nicht innerlich verbunden. — Das Axiom „nichts wird ohne Ursache“ scheint zunächst bloß bedingt notwendig zu sein, die Denkkraft kann von ihm abweichen, der Dummkopf denkt beim Entstehen, das er sieht, nicht immer an eine Ursache. Aber sowie wir auf den Begriff des Werdens ausdrücklich reflektieren, so schließt er auch den Begriff der Abhängigkeit ein; der Grund davon liegt nicht in den Empfindungen, sondern im Denken, genauer im Gesetz des Beifalls: Zur Entscheidung zwischen 2 kontradiktorischen Fällen muß immer ein Grund da sein, dies auch in dem speziellen Fall, wenn einem als unwirklich vorgestellten Subjekt das Prädikat der Wirklichkeit zugeschrieben werden soll.[2]) Jenes Axiom ist also bloß scheinbar bedingt, in Wirklichkeit absolut, jedenfalls natürlich notwendig. — Bei der Beziehung der Beschaffenheiten auf ein Subjekt ist die Notwendigkeit nicht so unbedingt, daß Hume nicht die Existenz der Seele als Subjekts der Gedanken bezweifeln konnte, vermöge einer „unnatürlichen Absonderung“.[3]) Er abstrahierte von dem der Idee der Beschaffenheit auch noch bei künstlicher platonischer Substantialisierung anhaftenden Nebenmerkmal, daß wir sie nie für sich, sondern immer nur als Zug an einem Ganzen empfinden können. Immerhin läßt sich dieses Nebenmerkmal ignorieren, hier bei den Inhärenz- und überhaupt bei allen Suggestionsurteilen

1) Eben wegen dieses Begriffs nicht mit dem allgemeinen Kausalgesetz identisch; cf. Crusius oben pag. 35, Z. 5; pag. 78, Z. 2.

2) I, S. 505.

3) I. S. 511.

(Reid), wo bloß ein Relationspol gegeben und der andere erst „aus natürlichem Antrieb oder Eingebung (suggestion)“ zu erschließen ist. Der Unterschied von Haupt- und Nebeninhalt beim Wesen ermöglicht die Erklärung, wie bei vorhandener natürlicher Notwendigkeit doch statt auf absolute auf bloß bedingte diagnostiziert werden kann.

Wie bei der Lehre vom Allgemeinen, so bei der vom Notwendigen ist Hume der zu bekämpfende Gegner, der außer den unmittelbaren [inneren] Empfindungskenntnissen nur noch die allgemeinen Grundsätze [sc. des demonstrativen Wissens] anerkannte, alle übrige Notwendigkeit aber gern auf Gewohnheit zurückgeführt hätte.[1]) T. zeigt mit seinem Eingehen auf die einzelnen Urteilsarten den comm. sense-Philosophen, wie die Widerlegung Humes hätte geführt werden müssen. Es hätte sich dann herausgestellt, daß weit mehr Sätze notwendig seien, als Hume und Berkeley meinten, daß die Ausbildung einer Wahrscheinlichkeitstheorie nötig sei, und daß das Verfahren des Verstandes nicht auf Widersprüche mit sich selbst und mit der Vernunft führe. Aber das faktisch von Reid, Beattie, Oswald geübte Verfahren ist „wider den Menschenverstand.“[2]) — Ob Hume sich so sehr als überwunden gefühlt hätte? Die Ableitung des Axioms „Nichts wird ohne Ursache“ aus einem logischen Grundsatz hätte er abgelehnt.[3]) Was hilft absolute Notwendigkeit des allgemeinen Kausalgesetzes, hätte er gesagt, wenn sie in keinem einzigen wirklichen Fall (als Totalbegreiflichkeit) vorliegt? Bei der Inhärenz hätte er eigentlich gestehen müssen, daß T. ein Mittel hat, den von ihm selbst vergebens gesuchten[4]) Einklang zwischen den zwei Prinzipien zu finden: 1. daß gesonderte Perzeptionen auch gesondert bestehen können, 2. daß der Geist nirgends reale Verknüpfung zwischen dem für sich Bestehenden wahrzunehmen vermag. In den Perzeptionen müssen Nebenzüge[5]) sein, sagt T., welche für Vereinigung sowie Setzung als Teil Fingerzeige geben. Das Bedürfnis einer Wahrscheinlich-

---

1) I, S. 516 f.

2) I, S. 529.

3) Die Sache ist hier noch nicht viel über Leibniz hinausgediehen: eines der Corollarien seines großen Prinzips vom Grunde praedicatum inest subjecto sei cet axiome vulgaire, que rien n'arrive sans raison (= Realgrund hier); Zitat bei Adickes, Kantst. 16, Z. V. Auch T. spielt mit dem Wort Grund.

4) Traktat Anhang „zum Begriff der Identität der Persönlichkeit.“

5) Auch Crusius hat „unzertrennliche Nebenbegriffe“ (Adickes, Kantst. S. 85, Anm.).

keitstheorie, auf das Locke schon hinwies,[1]) kannte Hume auch. — Mißlich ist, daß bei T. 4 Notwendigkeitsbegriffe ineinanderspielen: 1. unabänderlich, der Willkür entzogen,[2]) was sich dann durch Ständigkeit, aber auch eventuell schon früher durch ein Gefühl des Zwangs in jenem Charakter kennzeichnet (allgemeinster Begriff); 2. in der „Natur“, dem Wesen einer Sache liegend (substantiale Notwendigkeit);[3]) 3. aus den Gesetzen der Identität und des Widerspruchs folgend (logische N.); 4. durch Begründung völlig determiniert (absolute N., bei T. oft logisch oft real, opp. durch Vermittlungsglieder bedingte N.). 1. läßt einen Gradunterschied zu in der Nötigungsstärke; 3. stellt ein Ja einem Nein gegenüber; 4. eigentlich auch: bedingt notw. müßte mit zufällig gleich- und dem absolut notw. entgegengesetzt werden; 2. schon wegen des Zusammenhangs mit 3. und 4. ebenso: essentiell opp. accidentiell; aber wegen des Zusammenhangs mit 1., aus dem 2. zu erschließen wäre, mit dem es aber oft ohne weiteres indentifiziert wird, bekommen 2. und 4. zuweilen auch mit den Charakter des Graduellen. Historisch leitet sich 4. aus einer Verbindung des Leibniz'schen Gegensatzes von Wahrheiten, die auf Identität und Widerspruch, und solchen, die auf den Satz vom Grunde beruhen, mit dem Lockeschen Gegensatz von intuitiver und vermittelter Erkenntnis her. „Natürliche“ Notwendigkeit entsteht aus Kombination von 2. und 3.: aus der „Natur“ des herkömmlich meist als Substanz gedachten Urteilssubjekts wird nach dem Identitätsgesetz eine Inhärenzbestimmung als Urteilsprädikat herausgeholt. „Natürlich“ notwendig hat also zugleich realen und logischen Sinn. Bei den Vernunftprinzipien tritt der reale mehr anläßlich ihrer Realisierung, der logische mehr im System der Erkenntnis hervor. „Absolute“ Notwendigkeit beruht auf Sinn 4. oder 3., der ja ein Spezialfall von 4. ist, schließt aber, auf Prinzipien selbst angewandt, zum mindesten beim Satz vom Grund, von Identität und Widerspruch, die 4. und 3. zugrund liegen, einen Zirkel ein. Prinzipien, das Fundament aller Denknotwendigkeit, sind selbst nicht notwendig, sondern stehen vor oder über aller Notwendigkeit; einen Ansatz zu dieser Einsicht haben wir bei T. in dem Ausdruck „angenommenes Axiom“.[4])

1) 4. B., Kap. 14 u. 15; später probierte sich Mendelssohn darin.

2) 1. cf. Locke, 4. B., 13. Kap., § 1: necessary und voluntary.

3) cf. oben pag. 98.

4) I, S. 541: Widerspruchssatz „angenommenes Axiom“; cf. I, S. 327: Voraussetzung, aber Grundsatz und Postulat (über Axiome und Postulate cf. Reimarus, Vernunftlehre § 361 f.). Weiteres im Schlußabschnitt.

T. redet davon, wie man an der subjektiven zur objektiven Notwendigkeit komme. Einleitend davon, was objektiv und objektive Wahrheit bedeute. Lossius hatte behauptet, die Wahrheit sei wie die Schönheit relativ zu dem erkennenden Subjekt. Das ist eine Halbwahrheit, sagt T.; betreffs der Impressionen trifft es zu, daß sie relativer Natur sind, nicht aber betreffs der Verhältnisse und Denkgesetze. Wir müssen annehmen, daß diese von der Natur der Impressionen unabhängig und bei allen denkenden Wesen wie bei uus sind. Trotzdem die Verhältnisse außerhalb unseres Verstandes wahrscheinlich nichts sind, sind gerade sie der Stützpunkt objektiver Wahrheit. Wahr will philosophisch nichts anderes besagen, als nach den Verhältnissen unserer und jeder anderen Denkkraft gedacht oder allgemeingiltig. Da uns aber eine andere als unsere eigene Denkkraft nicht zugänglich ist, hat als wahr zu gelten, was unveränderlich subjektiv ist, d. h. in den Verhältnissen unseres Denkes immer gleich sich darstellt. Lossius sagt: Wenn wir andere Fibern hätten, so wäre der Widerspruch vielleicht für uns möglich. Vielmehr ist ebensowenig als der Widerspruch selbst ein Verstand für uns denkbar, der den Widerspruch denken kann. Sollte der Widerspruch möglich sein, so müßten die Fibern nicht bloß anders schwingen, sondern zugleich schwingen und nicht schwingen. — Wie ists aber mit unserer Kenntnis der äußeren Wirklichkeit, die uns doch vermittelst der notorisch bloß relativen Impressionen bekannt wird? Ist sie bloß subjektiver Schein? Schon Lambert[1]) hat Regeln gesucht, nach denen der Grad der Zuverlässigkeit dieser Erkenntnis sich bemißt. Auch T. sucht Bedingungen aufzustellen,[2]) unter denen die Verhältnisse zwischen den Impressionen dann unverändert identisch bleiben. Das Wichtigste ist: die die Impressionen aufnehmende Seele muß dieselbe sein und die äußeren Erfordernisse (Mittelursachen, Sinnglieder, Lage der Gegenstände etc.) müssen dieselben sein, dann sind die Aussagen über Gleichheit der Verhältnisse der Impressionen zuverlässig. Eine andere Regel ist: die Eindrücke einzelner Sinne entsprechen ihren Objekten nur von einer Seite;[3]) die Sinne müssen sich also gegenseitig ergänzen.[4]) Resultat: Die Vernunft mit solchen Gedankengängen berichtigt den gemeinen Verstand, der

1) In der „Phänomenologie“ des Nov. Org.

2) z. T. im Anschluß an Reimarus, oben pag. 33, Z. 1 u. 2.

3) Phänomenal = einseitig Hw. II, S. 153.

4) Schon Locke, 4. B., 11. Kap., § 7.

den gewöhnlichsten, beständigsten Schein für Realität nimmt; diese Berichtigung ist eine Einschränkung: die Realität hängt nur an den Verhältnissen der Eindrücke, und zugleich eine Erweiterung: bleiben nur die Verhältnisse gleich, so darf jener Schein sich ändern. — Zugrund liegt die Voraussetzung des Rationalismus, daß das Denken beim Erkennen tiefer grabe, Wesentlicheres leiste als die Sinnlichkeit.

Nun die objektive Notwendigkeit. Die Übertragung unserer Ideenbeziehungen auf die Objekte geschieht auf Grund notwendiger Denkprozesse, aber es bleibt dann immer noch die Frage: „Ist das Objekt unserer Vorstellung auch alsdann, wenn wir notwendig uns vorstellen, daß es wirklich ist und so ist, wie wir es finden — ist es dann an sich nur zufällig so oder muß es notwendig so sein?“[1]) Zufällig heißt hier: kann „es auch nicht sein oder anders sein oder anders werden?“ Notwendigkeit in diesem obigen Sinn konstatieren wir in den Fällen, „in denen der Grund von der Beziehung der Ideen auf einander allein in den Ideen des Subjekts und Prädikats lieget,“[2]) Zufälligkeit, wenn er in der den Denkakt begleitenden Empfindung oder einer daraus entstehenden Assoziation zu suchen ist. Was die Verhältnisklassen betrifft, so findet sich objektive Notwendigkeit bei Einerleiheit und begreiflicher Abhängigkeit. Auch die allgemeinen Denkgesetze können objektiv vorgetragen werden und gehören zu den objektiv notwendigen Wahrheiten als deren allgemeinste Ausdrücke.[3]) Hingegen die Raumzeitbestimmungen, überhaupt alle Kenntnisse der wirklichen Welt sind zufällige Wahrheiten, weil die Empfindungen und deren Beschaffenheit die Bedingung sind. So ist bei den kausalen Verhältnissen (außer den begreiflichen) eine bestimmte Art der Koexistenz der Empfindungen nötig; Feuer hat wohl ein Vermögen zu verbrennen, aber verbrennt nicht notwendig das Holz, bloß bei bestimmter räumlicher Lage dazu. Weiterhin sind alle Sätze des unmittelbaren Bewußtseins, z. B. ich denke, objektiv zufällige Wahrheiten; es liegt nicht in der Idee des Ich, weder daß es immer denke, wenn es wirklich ist, noch daß es wirklich vorhanden sei. Der Grund für den Gedanken „Ich bin“ ist die Empfindung meines Ich. — Bei diesen Darlegungen über objektive Notwendigkeit ist gut die Schilderung, wie gewisse Gebilde, die

1) I, S. 565.

2) scil. und in der Natur der beziehenden Denkkraft, S. 569.

3) „Spekul.“: „reine Luft“ oben pag. 80.

zunächst auf Grund von Denkprozessen als real gesetzt wurden, dann wieder ins Reich des Denkens zurückgenommen, bloß begrifflich betrachtet und daraufhin unter Umständen vernotwendigt werden. T. übersah aber, daß hier sein bei der subjektiven Notwendigkeit noch festgehaltener erweiterter Denkbegriff unter der Hand sich korrigierte, sofern für die objektive Notwendigkeit nur Identitätsverhältnisse bleiben. Ferner bei Objektivierung der logischen Gesetze, daß wir ihnen zwar Gültigkeit für die Objektivität zuschreiben, aber dabei das Bewußtsein ihres bloß subjektiven Charakters nicht verlieren, jedenfalls nicht in dem Maß, wie bei Realposition (Substanziierung). Mit der materialen subjektiven Notwendigkeit steht die objektive Notwendigkeit in einem viel näheren Verhältnis als mit der formalen. Die Unzuträglichkeit, daß die Erkenntnis des inneren Sinns zugleich subjektiv und zwar formal notwendig und objektiv zufällig ist, hätte dadurch vermieden werden können, daß die in sich evidente Tatsächlichkeit, die erst der Ausgangspunkt aller Notwendigkeit ist, nicht selbst schon als notwendig bezeichnet worden wäre.[1]) Dadurch wäre auch die Mißlichkeit verschwunden, daß die beiden Merkmale der Vernunfterkenntnis, allgemein und notwendig, nicht völlig parallel gehen, sondern sich kreuzen: notwendig ist auch nicht bloß Besonderes — was sich zurechtlegen ließe, sondern Einzelnes aus der [sc. inneren] Erfahrung.[2])

Im 8. Versuch „von der Beziehung der höheren Kenntnisse der raisonnierenden Vernunft zu den Kenntnissen des gemeinen Menschenverstandes“ wird betont, daß Allgemeinbegriffe bloß besondere Seiten der wirklichen Gegenstände, allgemeine Theorien eine Art ruhender Gedankenreihen[3]) seien. Sie „ruhen“, solang kein Objekt da ist. Kommt aber dieses, so werden sie „hingelegt“ als Fundament und mittelst der Denkgesetze ein „Gewebe notwendiger Wahrheiten“ verfertigt, welches die Vernunft alsdann auch den Objekten „zuschreibt“, wenn sie findet, daß deren Beschaffenheiten mit dem in jenen Begriffen und Theorien Gedachten sich decken.[4]) „Wo wir die Theorien anwenden auf wirkliche

1) Sigwart, Logik I³, S. 269.

2) I, S. 514. 586. 528 (letzteres: unmittelbare Empfindungskenntnisse).

3) I, S. 572; statt eine Art „von neuen Gedankenreihen“ zu korrigieren nach S. 573 entweder „von ruhenden“ oder „vorrätiger“. — Die Theorien haben also wie Vernunftwahrheiten bei Leibniz auch inhaltlichen Charakter, nicht bloß formalen.

4) I, S. 572.

Gegenstände, da setzen wir voraus, daß das Wirkliche so beschaffen sei, als die allgemeinen Begriffe es vorstellen.“ [1]) Wir haben hier offenbar vor uns das Lockesche things conformable to our ideas. [2]) Ein Beispiel ist: „Die mathematischen Theorien von den Kegelschnitten und besonders von der Ellipsis ward zu einer Kenntnis von den Bahnen der Planeten, als Kepler aus Beobachtungen bewiesen hatte, daß diese krummen Linien solche Ellipsen sind.“ [3]) Durch solches Allgemeine wird der Inhalt der Objekte nicht erschöpft, eben nach einer Seite charakterisiert (in der Mathematik nach der Seite der Größe). Insofern sind Begriffe und Theorien „künstliche Hilfsmittel des Verstandes“, sind ihm, „was die Vergrößerungsgläser und die Ferngläser den Augen.“ Köpfe, gut in abstrakten Wissenschaften, aber mit mittelmäßigem Menschenverstand beurteilen leicht ein Ganzes nur einseitig und geraten in den „theoretischen Schiefsinn“.

Beim Widerstreit von Verstand und Vernunft — eine ja durch den common sense auf die Tagesordnung gesetzte Frage, auch Hume selbst ist schon auf sie aufmerksam — ist die Schuld nicht einseitig abzuladen, [4]) jeder Teil kann gefehlt haben. Bei absoluter Notwendigkeit kann kein Widerstreit entstehen, nur bei Verwechslung von Gewohnheitsnotwendigkeit mit der echten. Diese Verwechslung wird dem Verstand, der Empfindungsideen gegen einander hält, am häufigsten passieren; aber auch bei der Allgemeinerkenntnis, mit der es die Vernunft zu tun hat, kommt sie vor, [5]) in Metaphysik und Moral, nur nicht in Mathematik. Diese Verwechslung ist auch der Grund des Streits, wenn etwa die Vernunft mit sich selbst in Konflikt gerät oder der Verstand mit sich selbst. Ersteres ist der Fall im Kampf der philosophischen Systeme, letzteres, wenn Gesichtsideen gegen Tastideen stehen. Den Gesichtsideen allein folgen, gibt bloße Gewohnheitsnotwendigkeit; die Tastideen haben den Ausschlag zu geben, wie T. mit der Mehrzahl damaliger Forscher annimmt. [6]) Falls die allgemeine Theorie gegen den — gewohnheitsmäßigen — Sinnenschein steht und ihn berichtigen

---

1) S. 545 f.

2) 4. B., 4. Kap. § 5.

3) I, S. 573.

4) Mendelssohn verlangte bei Widerstreit, daß die Vernunft sich stets korrigiere und am gemeinen Verstand orientiere.

5) cf. vorn pag. 97, Ziff. 4.

6) Dessoir, Gesch. d. n. deutsch. Psychol. I², S. 407.

möchte, ist zur Erreichung voller Evidenz oft noch Erfahrung gut. Z. B. wie es sich mit der Bewegung von Erde und Sonne verhält, wird der Vernunft leichter glauben, wer das Phänomen der Bewegungsverwechslung schon bei einem Schiff oder Wagen erlebt hat. Gegen das Dasein einer materiellen Welt, das Berkeley und Hume, resp. einer Außenwelt mit influxus, das Leibniz mittelst Vernunftschlüssen leugnete, spräche, wenn die Notwendigkeit, mit der wir der Empfindung folgen, auf einer zufälligen Association beruhte. Nur die Voraussetzungen dieser Philosophen sind unrichtig, nicht ihre Logik, deren Zwang sich T. fügen würde, „es wäre denn, daß die entgegengesetzte Notwendigkeit, das Gegenteil von diesen Sätzen zu glauben, ebenso groß sei.“[1]) T. streift hier Kants antinomistisches Verfahren. — Bloß dem Verstand folgen, würde zur Schwärmerei, bloß der Vernunft, würde zur falschen Vernünftelei führen. Über ein allgemeines Merkmal der Evidenz mit dem Skeptiker streiten ist wertlos, die einzelnen Fälle sind vorzunehmen, und da hat der Dogmatiker wenigstens soviel vor dem Skeptiker voraus, daß es doch einige Allgemeinsätze sowohl als Einzelempfindungen gibt, die zu bezweifeln Unsinn ist.

Nach der Vorarbeit der ersten 8 Versuche geht T. daran, die psychologische Hauptfrage wieder vorzunehmen, über die er schon früher, damals im Anschluß an Sulzer, Untersuchungen anstellte,[2]) die „über das Grundprinzip des Empfindens, des Vorstellens und des Denkens.“ Condillac und Bonnet hatten das Empfinden für die Grundtatsache erklärt, aus der durch Komplikation und Steigerung alle übrigen Seelenäußerungen hervorgehen. Ihre Tendenz bloß gradueller Unterscheidung sucht T. mit der seither von ihm selbst zugrundgelegten generischen Scheidung zu verbinden, indem er die

1) I, S. 583.

2) Vorn pag. 55f.; über Sulzer cf. Palme, S. 17: Wolff hatte als Fähigkeiten des Geistes, aus deren Zusammenfluß sich die Vernunft ergibt, Vorstellungskraft, Vermögen Ideen zu haben, Einbildungskraft, Gedächtnis, Witz, Aufmerksamkeit, Nachdenken und Urteilskraft. So auch noch Sulzer, aber dieser will die Analyse weiter treiben, die „Elemente der Elemente“ zu erforschen suchen. — Über den Zusammenhang von früher und jetzt bei T. cf. Schreiben an Volquarts (Hamburg. Nachr. 1761, S. 278 Anm.: eigentlich hat die Seele nur eine einzige Grundfähigkeit, die nach Verschiedenheit der Objekte und der Art zu wirken verschiedene Namen hat) und Hw. I, S. 615 („Fühlen, Vorstellungen haben und Denken sind Fähigkeiten eines und desselben Grundvermögens und nur von einander darin unterschieden, daß das nämliche Prinzip in verschiedenen Richtungen auf verschiedene Gegenstände und mit größerer oder geringerer Selbsttätigkeit wirket“).

auch schon konstatierte Beobachtung verwertet, daß die einzelnen Vermögen außer in ihrem Artcharakter sich durch einen von unten nach oben stetig zunehmenden Grad von Selbsttätigkeit unterscheiden. Könnte man die Spontaneität bei der Empfindung mit der Reaktion des Wachses gegenüber Eindrücken vergleichen, die bei der Vorstellung mit der Reaktion einer Saite, falls man dieser die Fähigkeit zuschreiben dürfte, das Nachklingen zu sistieren und zu erneuern, so endlich die des Denkens mit der Kraft einer dazu noch rückstoßenden elastischen Feder. Auch innerhalb der 3 Stufen ist jedesmal ein Spontaneitätsfortschritt von den „gröberen" zu den „feineren" Äußerungen, im Empfinden von den Impressionen gewöhnlicher Art zum Gefühl der Verhältnisse, im Vorstellen bei den 3 Graden des Perzipierens, Reproduzierens und Fingierens, im Denken von Apperzipieren, wo nur ein Verhältnispol im Licht ist, zum eigentlichen Verhältnissesetzen, ebenso dann wieder vom Verstand zur Vernunft. — Unter Perfektibilität der Selbstätigkeit versteht T. die Tatsache, daß die Naturkraft der Seele keine unveränderte Größe ist, wie Search will,[1]) daß vielmehr die Summe der inneren Realitäten im Lauf der Zeit anwachsen kann. Am Anfang ist die Seelenkraft schwächer als bei Tieren, kann sich aber unendlich heben, freilich kann auch auf jeder Stufe, auch innerhalb der 3 Hauptvermögen ein Stillstand eintreten. Der in der Entwicklung zu erreichende Höhepunkt sind die beiden Stadien der Vernunft und der Freiheit, die beide ziemlich spät einsetzen.[2]) Auch die praktischen Betätigungen nämlich, Wollen und Tun, hatte T. im 10. Versuch ausgeführt, seien Äußerungen desselben Grundprinzips wie die theoretischen,[3]) ja noch höher als diese einzuschätzende.[4]) — Will man jetzt am Ende der Analyse — ja nicht am Anfang![5]) — das Unterscheidungsmerkmal der menschlichen Psyche und der tierischen, den „Charakter der Menschheit" bestimmen, so besteht er eben in dieser „vorzüglich perfektiblen Selbsttätigkeit".[6]) Ihr kann man noch, wenn man die leidende Seite der Seele auch berücksichtigt, eine „vorzügliche Modifikabilität" an die Seite stellen, welche als auslösendes Moment auf

1) II, S. 373 ff.
2) I, S. 617. 757.
3) I, S. 618 f.
4) II, S. 653.
5) I, S. 297.
6) I, S. 759.

die Selbsttätigkeit wirkt. Diese Bestimmung vereinigt das Gute der sonst versuchten Formeln ohne deren Unbestimmtheit oder Einseitigkeit (Rousseau: Perfektibilität, Reimarus: Reflexion, Herder: Besonnenheit, größere Extension zu mehrartigen bei minderer Intension in einzelartigen Handlungen).

In seiner Darstellung der T.'schen Erkenntnislehre bezeichnet Störring[1]) dieselbe als Synthese von Hume und Leibniz,[2]) während man sie früher als Synthese von Locke und Leibniz aufgefaßt hatte. Nun spielt Hume, wie wir sahen,[3]) von Anfang an bei T. eine große Rolle, jedoch meist als hochbedeutsames Phänomen, dessen Verirrungen bei seiner großen Begabung bedauerlich seien, nicht als Führer auf der richtigen Bahn. Immerhin wäre möglich, daß H. unter der Hand doch eine stärkere positive Bedeutung für T. bekommen hätte. Das scheint uns wirklich der Fall zu sein in der energischen Vertretung der Lockeregel (Verhältnis von impression und idea) und in der Subjektivierung des Geisteslebens. Wenn auch nicht das Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer, so doch eine höhere Stufe kritischer Lebendigkeit kann man bei T. auf Hume zurückführen. Anregend wirkte Hume auch in der Lehre von der Substanz, besonders aber von den Verhältnissen. Jedoch überall betont T. zugleich seine Abweichung. An der Lockeregel tadelt er die Unbestimmtheit. Weiterhin fehlen dabei die Impressionen der Reflexion[4]) in dem Sinn, in welchem T. sie so stark ausbaut. Subjektivität gibt T. beim geistigen Leben zu, aber „Idealismus" nicht; das Übertragen, Hineinverlegen ins Objekt hat also bei ihm weniger Unerlaubtes als bei Hume. Bei der Substanz übernimmt er nur das Zusammenfassen mit einem Blick,

1) Bei seiner Disponierung hat St. die Hauptrubriken: subjektiv notwendige, objektiv notwendige Wahrheiten, und jedesmal die Unterrubriken: Vernunftwahrheiten, Erfahrungssätze. Dies ist möglich, da Notwendigkeit und Denken bei vernünftiger und bei sinnlicher Erkenntnis im Spiel ist; aber es dürfte der Absicht von T., der den verschiedenen Anteil der Seelenvermögen bei beiden Erkenntnisarten herausstellen möchte, nicht entsprechen, den Denkanteil allein als übergeordnetes Merkmal voranzuschicken. Den 5. Versuch „Über den Ursprung unserer Kenntnisse von der objektiven Existenz der Dinge" unter der Rubrik „Spezielles über subjektiv notwendige Erfahrungssätze" zu behandeln, ist mißlich (S. 79 ff.). Zwar das Inhärenzverhältnis ist bei St. schon früher, unter den Koexistenzverhältnissen zur Sprache gekommen, aber Gemeinbegriffe wie Ding u. s. w. wurden an ihrem Ort belassen, die doch zur Vernunft gehören.

2) Störring, S. 4. 160.

3) Oben pag. 49. 51 f. 64. 67. 73. 83. 91. 93. 111. 124. 126. 128 etc.

4) Oben pag. 89, Z. 4 Schluß.

bei den Verhältnissen das Verhältnisgefühl als Vorstufe, wohl auch die Definition des Denkens als Verhältnissesetzen,[1]) das andere weist er zurück. Die Humesche Grundvoraussetzung von dem selbständigen Dasein und Agieren der Empfindungen, wodurch ein spontanes Denken beseitigt werden sollte, teilte T. nie. Im Kausalbegriff war er scharfer Gegner, erkannte die beständige Empfindungsfolge nur als Indicium an, mit dem man sich notgedrungen oft zufriedengeben müsse. Ebenso ist's mit der Zurückführung aller Notwendigkeit (außer der demonstrativen) auf Assoziationszwang und mit der Auffassung der Denkgesetze als induktiver Verallgemeinerungen. Das Erfahrungsprinzip als Spitze gegen alle Metaphysik zu kehren — der Punkt neben der kritischen Fragestellung, auf dem Kant am tiefsten von Hume beeinflußt wurde —, ist T. nie in den Sinn gekommen. Mit der Kampfweise des comm. sense gegen Hume ist T. nicht einig, aber daß im Wesentlichen Kampf sein müsse, steht ihm fest.

Wir kehren also zu der alten Ansicht zurück: Synthese Locke-Leibniz. Grundsätzlich steht T. dabei mehr auf Leibniz, kongenialer ist ihm Locke. Von Leibniz hat er, teils direkt teils durch Wolff und die übrige deutsche Philosophie vermittelt, die Spontaneität des Denkens, die Mathematik als Musterwissenschaft, die Apperzeptionslehre, die Vernunftwahrheiten, sowohl was Art ihrer Gewinnung im Gegensatz zu Induktionswahrheiten, als was ihren Charakter als Theorien, Grundlagen einer Reihe von Wissenschaften anlangt, den Satz vom Grunde in seiner Verwendung für den Begriff der Notwendigkeit, wie besonders auch für den Kausalbegriff. All dies ist meist auch direkt als Korrektiv gegen Hume gerichtet. Auch die Verhältnisklassen schöpft T. aus Leibniz. Aber indem er noch eine dritte Klasse zu den zwei leibnizischen (Vergleichung und Koexistenz) hinzufügt, zerstört er den logischen Nerv der Distinktion, der auf den Gegensatz von notwendig und tatsächlich abhebt. Auch seine Ausführungen über den Satz vom Grund zeigen mehr Tiefblick, als logisch weiterführenden Scharfblick, er sieht, in wieviel Verhältnisse dieses Prinzip hineinleuchtet, aber er eignet sich nicht einmal die Unterscheidungen von ideal-real an, wie sie Crusius und der vorkritische Kant versucht hatten. — Locke ist sehr ausgiebig verwendet. Teils fußt T. vollständig auf ihm, wie bei der Methode, bei der Realisationsregel, Verifikation des

1) cf. auch Lambert, oben pag. 101.

Intellekts aus der Sensualität, bei der Parallelisierung von äußerem und innerem Sinn, bei der Entgegensetzung von richtiger und assoziativer Notwendigkeit; teils findet sich Lockescher Einschlag in sonstigen Begriffsbestimmungen, wie wir ihn in vielen Fällen, bei Form, Raum, Notwendigkeit, Kausalität u. a., angedeutet haben. Mit der Festhaltung des Kraftmoments, mit der Einschätzung der assoziativen Notwendigkeit, mit den Impressionen der Reflexion, mit dem Hinweis auf eine Wahrscheinlichkeitstheorie bleibt T. bei Locke gegen Hume. Ebenso, wie sich zeigen wird, in der Verbindung von kritischer Fragestellung und Konservativismus gegenüber der Metaphysik. — Daß der Grundstock der Erkenntnisfunktionen wesentlich aus der deutschen Psychologie, aus Wolff, Sulzer etc. stammt, ist noch in Erinnerung; sowie daß in den Funktionen der Sinnlichkeit, bei Empfindung und dem heutigen Gefühl, ausländischer Ursprung vorwiegt. Aber ganz zutreffend wäre die Formulierung für die deutsch-englische Synthese, die man im Ausschluß an das Hw.[1]) versuchen möchte: die Lehre von der Sinnlichkeit ist mehr englisches (und französisches), die vom Denken mehr deutsches Verdienst, so wenig wie die von „Spekul";[2]) dazu greift Locke zu tief in die Lehre vom Denken ein.

Es ist noch nachzutragen der Einfluß der Kantischen Dissertation auf das Hw. von T. Bei Raum und Zeit wird dieselbe zitiert.[3]) Daß sie aber auch mit dem Begriff Denkakte und Denkgesetze eingewirkt hat, ließ sich nicht übersehen. Auch T. erklärt nach Windelband,[4]) die „Aktus des Denkens" seien die „ersten ursprünglichen Verhältnisgedanken": wir erfahren sie dadurch, daß wir sie anwenden, wenn wir denken, und damit erweisen sie sich als die „Naturgesetze des Denkens". Und Riehl[5]) sagt, in den eingemischten psychologischen Bemerkungen der Dissertation spreche Kant von beständigen Gesetzen der Verstandestätigkeit, von Begriffen, die nach den unserer Seele eingepflanzten Gesetzen erworben sind, was die Vermutung nahe lege, daß ein gewandter mit ähnlichen Fragen beschäftigter Geist davon einige von ihm selbst vielleicht kaum bemerkte Impulse erfahren habe. Die Übertragung der Analogie der Naturgesetzlichkeit auf das Geistesleben

---

1) Oben pag. 135f.
2) Oben pag. 111.
3) Hw. I, S. 359. cf. 277. 398.
4) Gesch. d. Phil., 4. A., § 33, Ziff. 12.
5) Kritiz. I^2, S. 234.

ist ja dem ganzen Zeitalter gemeinsam. Wir fanden sie bei Reimarus.[1]) Crusius spricht von einer „physikalischen“, aus der positiven Beschaffenheit unserer Begriffe und Denkungskräfte hervorgehenden Notwendigkeit.[2]) So steht „natürlich“ bei T. zunächst in dem vulgären Sinn = wesentlich, in der Sache liegend,[3]) aber mit der Modifikation, daß die Natur der Natur und die Natur der Vernunft gleicherweise jeder Willkür, jeder Ausnahme von der Regelmäßigkeit der Seins- und Wirkungsweise abhold sind. Auf beiden Gebieten soll nach dem Zug der Zeit möglichste Übereinstimmung der Forschungsmethode bestehen.[4]) Daher die Bezeichnung Lockes durch Kant als „Physiolog des Verstandes“, Merian[5]) will die ganze Philosophie als „Naturgeschichte der Seele“ behandeln. Daß nun aber gerade die Dissertation mit ihrer naturalis animi lex[6]) auf T.[7]) bestimmend einwirkte, legt sich nahe wegen gleichzeitiger Übernahme der damit zusammenhängenden Anschauungen von den mentis actiones und von der Unterscheidung der beiderseitigen Methoden, die bei Gewinnung des vernunftmäßigen und des naturmäßigen Allgemeinen anzuwenden sind. Die Vernunftgesetze sind bei Kant als Realpotenzen angeboren, welche occasione experientiae, in den Denkakten als diese bestimmende Mächte sich aktualisieren und nun in Begriffen und Sätzen — die also „erworben“ sind — von unserem Erkennen fixiert werden. Die Frage, wie dieses Auffassen und Erwerben vor sich gehe, umgeht

1) Oben pag. 33, Z. 4.

2) Adickes, Kantst. S. 50. — Die 3 höchsten Grundsätze sind als Teile im Wesen [= Natur] des Verstandes enthalten „Notw. Vernunftwahrh.“ § 15.

3) So auch bei Locke, 2. B., 33. Kap., § 5 natural correspondence, und Hume, Traktat übers. von Lipps I², S. 343 natürlich und notwendig.

4) Doch verschwindet der Gegensatz nicht ganz, Locke: 4. B., 4. Kap., § 5: connection in nature, Hume: philosophische und natürliche Verhältnisse. Vollends bei Leibniz und Wolff ist „natürlich“ ein Mittleres zwischen wesentlich und zufällig; ebenso bei Crusius: „Notw. Vernunftw.“ 3. A. § 30. Leibniz und Wolff heißen die Vernunftgesetze deshalb auch nicht Naturgesetze, sondern Weltgesetze (Nov. Ess. 4. B., 11. Kap. loix de l'Univers cf. Adickes, Kantst. S. 11 Anm.; Wolff, Psych. rat. praef. b 2 leges perceptionum, quas idea universi continet).

5) Harnack, Gesch. der Akad. I, 1, S. 457.

6) § 4. cf. sonst leges cognitionis, mentis, rationis, sensualitatis, phaenomenorum, ipsa natura intellectus. — Ein anderer Begriff von Naturgesetz liegt vor § 15, E: Gesetze der Sinnlichkeit werden Gesetze der Natur, quatenus in sensus cadere potest; ähnlich später Kr. Kehrb. S. 134 f.: Verstand ist selbst die Gesetzgebung für die Natur.

7) cf. oben pag. 98. 138.

Kant meist mit der Konstatierung: dantur. Die Parallele mit der Entstehung der conceptus communes empirici, die der diskursive Ausdruck der generalissimae leges empiricae sind,[1]) soll auf diese Weise möglichst aus dem Gesichtskreis gerückt, das Geschäft der Methodologie von dem der empirischen Psychologie möglichst unabhängig gestellt werden.[2]) Andeutungen über jene Erwerbung besagen, sie gehe vor sich attendendo, durch Abstraktion non a sensu objectorum, sed ab ipsa mentis actione ideoque intuitive.[3]) Diese Anschauung ist aber auch die von T. Die Gesetze, denen der Verstand unterworfen ist wie die Natur den ihrigen,[4]) treten in die Wirklichkeit in den ersten unmittelbaren Verhältnisgedanken, den konkreten Denkakten. Diese reflektieren sich in der nachträglichen inneren Empfindung, sodann in der höheren Stufe der Wahrnehmung, die durch Anwendung der Aufmerksamkeit zustandekommt; aus dem Verhältnisgedanken wird die Verhältnisidee. Während nun aber die empirischen Allgemeinbegriffe sich aus der Idee mittelst Induktion weiterentwickeln, mittelst eigentlicher Arbeit von Erfahrung, die nach dem gemeiniglichen, von Kant und Tetens[5]) geteilten Begriff in der Vergleichung der Beobachtungen besteht, so geschieht bei den Vernunftbegriffen der Schritt von Idee zum Begriff ohne Induktion,[6]) wir sind aufs erstemal von der Allgemeinheit überzeugt, durch ein einziges Exempel, auf Grund innerer Evidenz. Gerade weil T. sonst jenem Zeitzuge nachgibt, die Methoden bei Natur und Vernunft möglichst zu nivellieren, z. B. in der Frage der Realisierung der Vernunftbegriffe, ist der Anschluß an die Stellung der Dissertation hier um so auffälliger. Anzufügen ist, daß T. im Sprachgebrauch Gesetze einerseits, Begriffe und Sätze andererseits nicht immer streng auseinanderhält,[7]) wie auch Kant in der Kategorienlehre und wir im „Gesetz“ Realpotenz und idealen Reflex meist zusammennehmen. — Erleichtert wird T. der Anschluß an Kant bedeutend geworden sein, weil dieser auf der Leibnizischen Position fußt.[8]) In der Vorrede der den Streit zwischen angeboren und erworben mit Hilfe der Virtualität austragenden Nov. Ess.

1) § 5.
2) So auch Gattermann, Verh. von Inaugural-Diss. u. Krit. 1899, S. 22.
3) § 8. 15 Coroll.
4) I, S. 513. 467. 469.
5) Diss. § 5; Hw. I, S. 429. cf. Vaihinger, Kantkommentar I, S. 177.
6) I, S. 463. 467; oben pag. 138.
7) I, S. 469. cf. 467.
8) Die auch die Vernunftlehre des Reimarus teilt; oben pag. 33.

heißt es auch, nicht alle Wahrheiten sind von der Erfahrung, d. h. von der Induktion und den Beispielen abhängig, wie das ja auch die platonische Wiedererkennungslehre andeutet; die Vernunftwahrheiten entdecken wir mittelst der Aufmerksamkeit in uns, die Sinne bieten nur die Gelegenheit, den Anlaß. Es ist demgemäß der Sache nach dasselbe Apriori, das wir bei Leibniz, bei Kant und bei Tetens finden. Und auch über die Art, wie es uns bekannt wird, herrscht bei den dreien Übereinstimmung. Nur hat T. trotz Ablehnung der Induktion nicht den Gegensatz gegen die Erfahrung, wie die beiden andern.

Es fragt sich, ob nicht auch die ganze „subjektive Art zu philosophieren“ (Herz), die Kant in der Dissertation einschlug, neben Locke-Hume auf T. und seine Auffassung der Begriffe subjektiv objektiv gewirkt hat. Tam objecta, quam quae de ipsis cogitanda sunt axiomata, per ipsius [rationis] indolem solam primo innotescunt. Indoles rationis deutet auf zunächst subjektive Existenzweise der Vernunft. Kant warnt davor, axiomata subreptitia a condicionibus subjecto propriis in objecta temere transferre. Diese unrechtmäßige Übertragung bewirkt die vielen Irrtümer in der Metaphysik, sofern man Bedingungen der Sinnlichkeit, die bloß subjektiv sind, in die Objektivität hineinlegt. Aber eine „Übertragung“, kann man wenigstens leicht ergänzen, findet auch bei den Intellektualien statt, die objektiv gebraucht werden, nur hier eine rechtmäßige. Nach eigenem Ausspruch hat sich ja Kant über die Beziehung der Intellektualien auf die Objekte in der Dissertation zu wenig besonnen; gleich zu nennende „Reflexionen“ reden über die zunächst subjektive Existenzweise der Vernunft deutlicher. Für T. ist jeder Denkanteil zunächst subjektiv; es fragt sich dann in jedem Fall, ob bloß subjektiv oder in die Objektivität ohne Schaden übertragbar. Auch die Ausführungen von Kant über Raum und Zeit, die diesem 1770 nicht mehr zum Denkanteil gehören, rückt T. in das Licht dieser Fragestellung. Offenbar hat neben Locke-Hume gerade Kant T. in die Subjektivierung des Geisteslebens stark hineingetrieben. Das besondere Noumenalgebiet, das Kant daneben noch stehen hatte, überging er.

Im Begriff der Verhältnisse zeigt die Dissertation ein ähnliches Schwanken zwischen ontologisch leibnizischer und subjektivistischer Fassung, wie wir sie bei T. in der Sprachschrift verglichen mit dem Hw., ja teilweise noch im Hw. selbst[1]) finden.

1) cf. oben pag. 122, Z. 5.

Ontologische Fassung: dantur conceptus vel rerum vel respectuum[1]) (letztere bezeichnen das mutuum commercium substantiarum). Subjektivistische: forma testatur quendam sensorum respectum aut relationen[2]) (opp. objecti adumbratio aut schema). Die letztere Fassung steht in der Dissertation bei Zeit und Raum, in gewissen „Reflexionen“ bei allen Vernunftbegriffen. No. 531: außer Bestimmungen der Gegenstände gibt es Begriffe, die „Verhältnisse der Vernunfthandlung zu sich selbst“ bedeuten. 532: unsere Vernunft enthält nichts als Relationen; diese sind ... „keine Relationen, welche auf Objekte gehen, sondern nur Verhältnisse unserer Begriffe nach Gesetzen unserer Vernunft.“ 468: die Vernunft enthält lauter respectivae notiones, die Sinne ... etwas Absolutes. 512. 520: empirische Verhältnisse setzen einen fundamentalen Verhältnisbegriff voraus. Wir haben hier vor uns den Ansatz zu einer Parallelentwicklung von Kant und Tetens, dem späterhin keine Folge gegeben wurde. In der „Kritik“ ist der Verhältnisbegriff auf Raum und Zeit beschränkt und der Verhältnischarakter eine Bestätigung der Idealität von diesen.[3]) Mit diesem Ansatz steht dann der weitere im Zusammenhang, daß Kant bei Ausbildung der Kategorienlehre sich offenbar auch eine Weile die Leibniz'sche Verhältnistafel überlegte und wie T. die Zweizahl auf eine Dreizahl zu erweitern versuchte.[4]) Der Anstoß dazu, den Verhältnisbegriff in Betracht zu ziehen, scheint dem Verkehr mit Lambert entwachsen, der schon 1766 an Kant schreibt: Da die Form[5]) auf lauter Verhältnisbegriffe geht. Eine Einwirkung von T.s Hw. auf Kant liegt allem nach hier nicht vor. Umgekehrt könnte die Dissertation neben Lambert und den Engländern gar wohl auf T. gewirkt haben.

---

1) Diss. § 5. 23. Ähnlich § 14, Ziff. 5: Substanz, Accidens und Verhältnis. cf. die Realverhältnisse, Refl. II, No. 507.

2) § 4.

3) Kehrb. S. 71, cf. Vaihinger, Komm. II, S. 474. In der Diss. ist ein Gegenbild der subjektiven Verhältnisse in der Objektivität nicht ganz ausgeschlossen, § 22 Coroll. die erscheinende Allgegenwart bei Raum.

4) Refl. II, No. 461 f. 525—27.

5) Ähnl. Kant in Diss.: da die Form bloß Verhältnisse gibt, ist sie nicht schema objecti. Ebenso Refl. No. 535. 537. Der objektive Begriff der Form ist in der Diss. angewandt beim mundus intelligibilis, § 2. 16.

IV. Kapitel.

Die späteren philosophischen Veröffentlichungen.

1. Die Abhandlung: Über die Realität unseres Begriffs von der Gottheit. 1778. 1783.[1])

Schon 1761 hatte T. einen Gottesbeweis versucht.[2]) 1775 hatte er die Frage aufgeworfen, wiefern die Gemeinbegriffe und die auf ihnen beruhenden Grundsätze transzendent und über den Kreis der Empfindungen hinaus, woraus sie gezogen, anwendbar seien, da, wo die Vernunft sie zum Kompaß ihres Nachdenkens über die Gottheit macht — der vorzüglichste Endzweck der gesamten allgemeinen Philosophie.[3]) Dieser vorzüglichste Endzweck war im Hw. gerade nicht zum Wort gekommen, so blieb die Untersuchung darüber noch übrig. Als Vorgänger nennt T. Wolff. „Ohne den geringsten Anspruch zu machen, daß ich etwas darüber sagen oder es besser sagen werde, als es von andern, besonders von Wolffen schon gesagt ist, glaube ich die Gedanken vortragen zu dürfen, die mich selbst beruhigt haben.“[4]) Gelegentlich auch Leibniz: „So hat auch Leibniz darüber gedacht.[5]) Der Gegner ist im 2. Artikel Hume mit seinem „Versuch von einer besonderen Fürsehung.“[6]) Der Sinn bei dieser Bekämpfung ist loyal: „Mit Hume dem Atheisten wird hier nicht gestritten, falls er einer gewesen ist, was ich nicht glaube; Zweifeler war er, wenigstens in den Augenblicken, wenn er über die Beweise der

1) Oben pag. 19.

2) Oben pag. 48.

3) „Spekul.“ S. 84.

4) 1. u. 2. Aufsatz = A u. B; hier A, S. 139. — Ein Kollege von T., Weber, las noch nach Wolff und Thümmig, T. selbst in Mathematik zuweilen auch.

5) B, S. 68; nach einer Stelle der Kortholtischen Sammlung der Leibnizischen Briefe.

6) B, S. 11.

Philosophen für Gottes Dasein raisonnierte.“ [1]) Der Gedankengang von A ist folgender:

1. Der Begriff des Unendlichen oder des Alls der Vollkommenheiten in Einem ist ein reeller d. h. ein möglicher d. h. ein widerspruchsloser Begriff (S. 145—176).

2. Er bleibt es auch, wenn man ihm die transzendenten Begriffe (Substantialität, Kraft, Tätigkeit, Einfachheit usw.; [2]) Sein, Dauern, für sich bestehen oder Substantialität, Kraft, Ursache, Wirksamkeit, Unabhängigkeit usw. [3])) als Prädikate beilegt (S. 176 bis 186).

3. Er bleibt es auch, wenn wir, zwar nicht die materiellen, aber die immateriellen, geistigen Prädikate hinzufügen (S. 187—204).

Wir sind überrascht und glauben vor einer starken Rückwärtsentwicklung von T. zu stehen vom Standpunkt von 1775, wo „reell“ die Begriffe heißen, welche die Prüfung nach Lockes Regel ausgehalten haben, zum Standpunkt von 1760, wo die Untersuchung der Begriffe auf innere Widerspruchslosigkeit einen Programmpunkt ausfüllte. Freilich würde T. das nicht zugeben, sondern für sich anführen, je weiter man sich vom Boden der unmittelbaren Erfahrung entferne und je mehr man das Räsonnement zu Hilfe nehmen müsse, um so wichtiger werden wieder Begriffsuntersuchungen auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Ferner: die Tendenz seiner Ausführung gehe diesmal nach einer andern Seite. Es komme ihm auf Abweisung von Einwürfen an, welche innere Widersprüche im Begriff des Unendlichen entdecken wollen. Die Lockeregel setze er aber bei diesem Begriff ohne weiteres als erfüllt voraus. „Unsere Begriffe von den Eigenschaften der Gottheit haben ihren Stoff in den Empfindungen wie alle übrigen,“ beginnt A. [4]) Auch der Begriff vom Wesen der Gottheit hat seinen Stoff dort. Man behält als höchstes Abstraktionsgebilde aus allen Empfindungen den Begriff des „Etwas überhaupt“. Dieser, nicht generell, sondern universal gefaßt, als Summe aller Realitäten, deckt sich mit dem Begriff der Gottheit. So hat also auch dieser seine Sinnlichkeitsunterlage. Dasselbe ist bei den unter Punkt 2 und 3 aufgeführten Begriffen der göttlichen Eigenschaften der Fall; sie realisieren heißt ja das Gebiet der Empfindungen nachweisen, aus

1) B, S. 15.
2) A, S. 144.
3) A, S. 177.
4) A, S. 137.

dem sie abstrahiert sind. Daß trotz diesem Sinnlichkeitsuntergrund solche Begriffe keine induzierten, sondern Verstandesbegriffe sind, ist nicht verwunderlich.[1]) Die Unterlage ändert sich beim Gottesbegriff unter der Hand: sie wird nicht mehr durch alles Empfundene dargestellt, sondern durch alles Empfindbare.[2]) Wir sehen hier, wie tief T. noch in Wolff steckt, wie wenig revolutionär bei ihm das Erfahrungsprinzip wirkt.[3])

Licht fällt auf die Relationstheorie. Zwei Elementarnotionen, Etwas und Nichts, stehen hier als absolute Prädikamente den relativen Begriffen von Ähnlichkeit und Verschiedenheit, von Nähe und Ferne, von der ursachlichen Verbindung etc. als Dinge „von ganz anderer Natur" gegenüber.[4]) Die letzteren erfordern „eine eigene Denktätigkeit, ein Verbinden, Gegeneinanderstellen und Vergleichen des Absoluten, durch welche sie zu den Absoluten hinzugesetzet . . . werden." Die ersteren, „unauflösliche" und „Stammbegriffe", „gehören zu den allgemeinsten Abstraktionen." „Etwas ist das Allgemeine aller unserer wirklichen Empfindungen; Nichts das Allgemeine aller Fälle, in denen wir etwas nicht empfinden."[5]) Wenn wir im Hw. vermißten,[6]) daß die Verhältnisarten nicht zu den höchsten, transzendenten Begriffen ins Benehmen gesetzt seien, so geschieht dies hier. Jene Begriffe lösen sich nicht alle in Verhältnisbegriffe auf, sondern es bleibt eine Serie absoluter Begriffe übrig, deren oberste Etwas und Nichts sind. „Es ist eine unrichtige Folge, die einige Philosophen aus der richtigen Bemerkung, daß wir durch jede Beschaffenheit, die wir einem Dinge beilegen, es mit anderen verähnlichen oder von andern unterscheiden, gezogen haben, daß deswegen ein jedes Prädikat eine Relation des Subjekts sein müsse."[7]) Wir wissen nicht, ob des T. eigene Lehre so mißverstanden worden ist; jedenfalls konnte aber auch sie so mißverstanden werden. Jetzt verbessert T.: jede Denkbewegung, jedes Urteil ist freilich ein Relationsetzen; aber selbst in dem Fall, wenn das Urteilssubjekt ein Ding ist, fragt

1) Nach „Spekul." und Hw. I, S. 337. 388.

2) cf. auch oben pag. 131.

3) Auch Wolff hat ja die Lockeregel Psych. rat. § 64: Omnes mutationes animae a sensatione originem ducunt.

4) A, S. 146—48.

5) A, S. 145.

6) Oben pag. 124.

7) A, S. 146.

sich dann immer noch, ob das Urteilsprädikat eine Relation zu anderen Dingen aussprechen oder nur einen Wesenszug am Ding selbst, eine absolute Bestimmung desselben, allerdings bezeichnet durch eine Vergleichung mit anderweitigen Bestimmungen, treffen möchte. Es kommt also nicht bloß auf eine Scheidung von logisch und real, ontologisch hinaus, was T. will, sondern auf dem letzteren Gebiet möchte er den herkömmlichen[1]) Unterschied von absolut und relativ aufrechthalten. Der erweiterte Denkbegriff von T. ist also mit dem Relationensetzen[2]) unvollständig bestimmt, es muß noch diejenige abstrahierende und subsumierende Tätigkeit[3]) hinzugenommen werden, welche das Absolute der Sinnlichkeit auf die Stufe des Denkens emporhebt. Wir verstehen nun, warum im Hw. die Inhärenzrelation getrennt von den übrigen Relationen behandelt wurde:[4]) diese gibt nur die Wesenszüge der Substanz wieder, nichts ontologisch Relatives.

Neu ist gegenüber Hw.,[5]) daß hier als allerhöchstes Begriffspaar absoluter Bestimmungen das Etwas und Nichts noch über den transzendenten Aussagen erscheint. Diejenigen „allgemeinen Begriffe, welche sowohl den inmateriellen als materiellen Objekten anpassen und ihrer vorzüglichen Allgemeinheit wegen transzendente oder wie bei den Scholastikern transzendentale heißen,“[6]) wie Sein, dauern, für sich bestehen oder Substantialität, Kraft, Ursache, Wirksamkeit, Unabhängigkeit u. s. w., sind uns schon bekannt.[7]) Jetzt erhebt sich darüber das noch allgemeinere „Etwas schlechthin“ und das „Nichts“, aus Leibniz entnommen.[8]) Auch Lambert hat es;[9]) ebenso hat sich Kant zeitweilig darüber besonnen,[10]) mit der Abweichung von T., daß er die Bezeichnung:

1) z. B. Locke, 2. B., 25. Kap., § 6; Leibniz Nov. Ess. ibid.; Wolff Ontol. § 856. Kant Refl. II, No. 483.

2) Hw. I, S. 303. cf. oben pag. 122 f.

3) Hw. I, S. 388. 395.

4) Störring, S. 65 zog sie zu den andern Verhältnisarten.

5) In „Ursachen“ führte er sie schon auf, oben pag. 39.

6) A, S. 176 f.

7) Oben pag. 88 ff. 131.

8) A, S. 155.

9) Architekt. § 254.

10) „Fortschr. d. Metaph.“: es sei eine Folgerung aus dem Satz des Grundes gewesen, daß man alle Dinge metaphysisch betrachtet aus Realität und Negation, aus Sein und Nichtsein habe zusammengesetzt sein lassen. cf. Refl. II, No. 568: etwas und nichts sind formale Begriffe in der Metaphysik und bedeuten bloß die Relation [cf. No. 483]. No. 560: Position (= Sein und Nichtsein).

„von der Empfindung abstrahiert“ nicht zuläßt.[1]) Damit hängt bei Kant zusammen ein Schwanken darüber, welcher Quelle die Lieferung des Absoluten zuzuschreiben sei, der Sinnlichkeit oder dem Verstand,[2]) weiterhin darüber, ob die Verhältnisbegriffe das ganze Inventar der Vernunft oder nur den einen Teil desselben ausmachen[3]) — eine Ergänzung des schon angeführten Parallelitätsansatzes zwischen Kant und Tetens.

Von Wert ist zu erfahren, wie die höheren Begriffe von den Sinnlichkeitsbestimmungen „geläutert“[4]) werden. Beim Empfinden endlicher Dinge ist immer Realität und Negation, Etwas und Nichts beisammen, beim Unendlichen können die negierenden, beschränkenden Aussagen wegfallen, ohne daß der Begriff innerlich unmöglich würde. Sollen die transzendenten Begriffe auf das Unendliche widerspruchslos anwendbar sein, so muß das Gemeinbild oder sinnliche Abstraktum, das dem Begriff von seinem Ursprung her, d. h. von seiner Anwendung auf endliche, der materiell-immateriellen Sphäre entnommene Dinge her zugrunde liegt, von allen Anhängseln aus diesen Gebieten, allem „Verneinenden“ oder allem nur auf der Organisation der Sinne beruhenden Bildlichen gereinigt und darf erst in dieser Gestalt vom Unendlichen gebraucht werden. Wolff machte einen Umweg, wenn er diese Begriffe zu eng an ihre Sinnlichkeitsunterlage band und sie so nur in uneigentlichem Sinn aufs Unendliche beziehen konnte.[5]) Was bei dieser Läuterung übrig bleibt, sind außer jenen allgemeinsten Begriffen von Realität und Negation, die wieder in ihrer Nacktheit erscheinen, die Allgemeinbegriffe von den einfachen Verhältnissen und Beziehungen,[6]) also neben den beiden Elementarnotionen von absoluten Prädikaten auch relative. Hatte man vielleicht vermutet, nur das Absolute solle als real festgehalten und das Relative als „Hinzugesetztes“ beseitigt werden, so ist das nicht des T. Meinung; auch die einfachen Relationen bleiben bei dem Läuterungsverfahren übrig. Dabei wird wieder betont, daß das Übrigbleibende als Abstraktion

---

1) Refl. II, No. 513: unter den nicht von der Empfindung abstrahierten, sondern von dem Gesetz des Verstandes abstrahierten Begriffen steht Dasein (Realität), . . . alles, keines.

2) Ersteres Refl. II, No. 532. 468; letzteres ib. 470.

3) Ersteres vorn pag. 156 und noch Refl. II, No. 568. 483 (Verhältnis der Koordination: absolutum et relativum); letzteres No. 470.

4) A, S. 185.

5) A, S. 177 f.

6) A, S. 183.

aus den Empfindungen her vielleicht nur für unseren Verstand einfach und unauflöslich sei. Allein es genügt für unseren Gebrauch, wenn es „völlig allgemein“ und „für uns möglichst rein“[1]) ist. Z. B. im Begriff der Kraft oder Tätigkeit ist „die Idee von einem inneren Bestreben, das auf neue Beschaffenheiten hinausgeht“,[2]) ein sinnlicher, aus der Abstraktion von der Wirksamkeit endlicher Wesen herrührender Zug; das Sinnliche, Verwirrte, Unaufgelöste muß aufgelöst und nur das darin steckende Reelle unter Trennung vom Verneinenden behalten werden; das ist: eine Realität in einem Ding ist der Grund einer anderen Realität außer dem Ding, letztere ist von ersterer abhängig. Schon das Hw.[3]) hatte im ganzen Begriff der Kausalität die Eventualität einer Unterscheidung des Reellen in ihm und des Imaginären in Aussicht genommen; hier wird nun die Scheidung des Sinnlichen und des reellen Kerns durchgeführt. Wir haben jetzt die Erklärung dafür, warum das Moment des Bestrebens im Hw. nur streifweise und sonst nirgends aufgeführt wird: es ist ein anfangs der Vollständigkeit halber zwar zu nennender, aber nur dem Sinnlichkeitsursprung des Begriffs entstammender, für den Wesenskern der Kausalität, der in dem Begriff des Grundes liegt, entbehrlicher Bestandteil. — Eine ähnliche Reinigung wie solche transzendenten Begriffe haben immaterielle, dem inneren Sinn entnommene Prädikate wie Vorstellen, Denken etc. durchzumachen, um aufs Unendliche zu passen.

War Artikel A mehr gemäß der via negationis und eminentiae der Scholastiker verfahren, so Artikel B gemäß der via causalitatis.[4]) Wenn wir die schließlich offengelassene[5]) Frage übergehen, ob Gott mehr vorstellungs-, also planmäßig oder mehr instinktartig, in diesem Fall nicht unter- sondern übervernünftig, wirke, so handelt es sich um die Berechtigung des Schlusses von der Welt auf den göttlichen Verstand. Gemäß dem nicht beanstandeten Satz der Analogie,[6]) daß von jeder Beschaffenheit der Wirkung ein Grund in einer entsprechenden Beschaffenheit der Ursache vorliege, behauptet Hume, der Lauf der Weltbegebenheiten (= die Wirkung) lasse nur einen Schluss auf eine beschränkt weise und gütige Vor-

1) B, S. 58.
2) A, S. 186.
3) Hw. I, S. 318.
4) A, S. 140.
5) B, S. 69.
6) B, S. 17. 73.

sehung (als Ursache) zu, nicht auf mehr. Nach der Beschaffenheit des Weltlaufs zu urteilen könnte die Vorsehung neben der Liebe zur Weisheit und Gerechtigkeit auch einen Hang zur Unordnung und Ungerechtigkeit haben.[1]) T. entgegnet, die Kenntnis von der Welt, also ein Erfahrungssatz, sei bloß die eine Prämisse für jenen Schluß, die andere bilde ein allgemeiner Verstandesgrundsatz; auf diese Weise dürfe im Schlußsatz mehr sein als in einem der Vordersätze.[2]) Der Verstandesgrundsatz lautet, daß so ein Ding, als die Welt ist, zufällig und geordnet, eine Ursache haben muß, die notwendig und Prinzip der Ordnung der Welt ist. Hat man mit Hilfe dieses Schlusses gewisse Eigenschaften Gottes, so kommen diese ihm nicht bloß in dem beschränkten Sinn der einzelnen Erfahrungsanlässe zu, aus denen sie geschöpft wurden, sondern „unveränderlich und ununterbrochen", „allezeit und allenthalben".[3]) „Siehe, dies ist unser Grundsatz, aus dem wir von den Teilen der Welt, die uns vor Augen liegen und in denen sich die Weisheit und Güte des Urhebers offenbart, auf diejenigen zurückschließen, die wir nicht kennen oder wo uns diese Eigenschaften nicht so einleuchten. „Du [Hume] hast in deiner Lehre einen solchen Grundsatz nicht, daher du auch solche Rückschlüsse nicht machen kannst."[4]) — Bei Induktionswahrheiten geht der Schluß von dem „immer" auf das „wesentlich"; bei Verstandeswahrheiten kann dieser Schluß schon von wenigen Anlässen aus auf das „wesentlich" gemacht werden. Aber natürlich unter der Voraussetzung, daß die übrigen Fälle die wenigen bestätigen, nicht wie hier widerlegen.

Im einzelnen ist noch bemerkenswert betreffs der Kausalität, daß bei den wirklichen Dingen nirgends das Unterscheidende dieses Begriffs deutlich zu erkennen ist.[5]) Der Raum ist „ein sinnlicher Schein von einer uneingeschränkten Wirklichkeit, zu dem wir nur allein bei der Empfindung von wirklichen Körpern gekommen sind und den die Denkkraft nachher weiter bearbeitet hat"; seine Idee ist „ein Abstraktum aus dem fortwährenden Aktus des Sehens und

1) B, S. 80 ff. Ebenso Kant bei der Kritik des physikotheologischen Beweises (Kehrb. S. 493): Man darf nicht aus der beschränkten Größe, Vollkommenheit und Einheit der Welt, von der wir durch Erfahrung allein wissen, eine absolute Macht, Weisheit und Einheit ihres Urhebers ableiten wollen.

2) B, S. 79.

3) B, S. 91 f.

4) ib.

5) B, S. 19. cf. Hw. I, S. 499. 324.

des Fühlens, indem wir die Sinnglieder von einem empfundenen Objekt zum andern bringen und zwischen diesen nichts äußeres gewahrnehmen. Ist also keine solche Abstraktion, die uns etwas reelles darstellet." [1]) Hier bekennt sich, was die Reellität betrifft, T. rückhaltslos zu Leibniz-Wolff. [2])

2. Der Aufsatz: Von der Abhängigkeit des Endlichen von dem Unendlichen. 1783. [3])

Der Inhalt desselben wird im Kieler Litt. Journal so angegeben: [4]) „Ein Dialog, in welchem Philepistemon dem Aleth, der mit einer Art von allgemeinem Mißtrauen gegen metaphysische Beweise zu ihm kam, diese so wichtige Wahrheit durch Schlüsse erweist, wider deren Bündigkeit es ihm an Einwendungen fehlt." Der Philepistemon des Gesprächs ist T. Er ist auch noch im Alter, wiewohl mit Mathematik vorwiegend beschäftigt, ein Liebhaber der Wissenschaft, „die ehedem die große Prätension machte, daß sie regieren wollte." [5]) Innerhalb der Metaphysik interessiert ihn vor allem die Ontologie: „Ich sehe wohl", sagte der Gegner, „ich rede Ihnen die Hoffnung auf eine Grundphilosophie nicht aus." [6]) Diese Hoffnung nährt sich an der Parallele mit der Mathematik: beide Wissenschaften bauen auf gewissen Grundbegriffen und Grundsätzen. Das Verfahren bei dieser Grundphilosophie im einzelnen ist: man sucht sie im menschlichen Verstand, „in den Gemeinbegriffen und Denkgesetzen, die wir in uns haben; wenn man diese sorgfältig beobachtet, aufgelöst und verglichen, das Allgemeine, Natürliche, Notwendige ausgehoben, genau und so viel möglich deutlich bestimmt und recht fixiert hätte, wie viele Menschenalter würden dann nötig gewesen sein, um eine Analysis des Verstandes zu haben, die, wenn sie nichts mehr würde als bloße Psychologie, in Hinsicht der Gemeinbegriffe des Verstandes fruchtbar sein müßte?" [7]) Der Gegner erwidert: „So wie Sie da sagen, daß mans machen solle, hat mans freilich noch nicht oft gemacht", und fährt, obigen

---

1) A, S. 190. cf. Hw. I, S. 199 f.
2) Vorsichtiger noch oben pag. 123.
3) Oben pag. 19.
4) 1783, S. 392.
5) Cramer, S. 113 cf. „Ursachen" und „Spekul." (oben pag. 38 u. 69).
6) ib.
7) ib. S. 104 f.

Standpunkt vollends klärend. fort: „So sollte man die ganze allgemeine Metaphysik vorläufig als eine Psychologie des Verstandes treiben? ... So würde die Erfahrung zum obersten und letzten Schiedsrichter angenommen." Der Ausgang wird auch hier genommen von dem Gegensatz absolut-relativ, bei absolut von den Elementarbegriffen Etwas und Nichts;[1]) auch der Versuch, die Relationstheorie auf ihren richtigen Sinn zu bringen, wiederholt sich: „Der Satz: alle Prädikate sind Verhältnisse, gehört mit zu den unbestimmten Allgemeinsätzen, die nur von einer Seite wahr sind, und die man zu voreilig ohne gehörige Kritik aus den Beobachtungen abstrahiert hat."[2]) Hauptquelle der philosophischen Irrtümer ist auch hier die Phantasie: statt der „Flügel" der Mathematik benützt die Vernunft leider zu oft das „Luftschiff" der Phantasie.[3]) Die älteren Philosophen werden gegenüber zu einseitig modernen gerühmt: „Es ist nicht so, daß man in den neuesten Schriften immer den Kern der vorhergehenden auch anträfe."[4]) Der Gegner Aleth ist die Fiktion eines Mannes, der sich, teilweise unter dem Einfluß der Kantischen Philosophie, aus einem Freund zu einem Feind der Metaphysik entwickelt hat: er hält sie jetzt für eine „philosophische Alchymie".[5]) Dabei schöpft er aber auch da und dort aus T.' Gedankenvorrat: „Ich habe auch einmal den Versuch gemacht, aus dem Grundsatz, daß in jedem einzelnen Dinge der Welt, in jedem Augenblick seiner Wirklichkeit feststehende oder unveränderliche und veränderliche Beschaffenheiten beisammen sind, zu schließen, daß so ein Ding in jedem Augenblick seiner Existenz abhängig existieren müsse von einer Ursache, die außer ihm ist" —[6]) damit ist der Standpunkt der Schrift von 1761[7]) umschrieben. Ferner führt er die auch in „Spekul." erwähnte[8])

---

1) S. 116 ff. cf. A, S. 145 f.

2) S. 154 f. cf. A, S. 146 ff.

3) S. 101.

4) S. 100. cf. A, S. 140 und „Spekul." oben pap. 92. In letzterer Stelle nennt T. Leibniz als Vorbild. In Kiel war es sicher auch Cramer, der nach seinem Nekrolog außer anderen Wissenschaften die Kirchengeschichte und die damit so genau verbundene, vor ihm noch so gar wenig angebaute Geschichte der Philosophie des mittleren Zeitalters, der scholastischen Weltweisheit und Gottesgelahrtheit kultivierte (Kiel. Gel. Zeit. 1788, S. 199).

5) Cramer, S. 97.

6) ib. S. 141.

7) Oben pag. 48.

8) Oben pag. 80.

Forderung an, alle Grundsätze aus einem, nämlich dem Satz des Widerspruchs abzuleiten. Das Urteil über Baumgarten ist das Tetens'sche.[1]) Überwunden wird Aleth durch folgenden Beweis: „Das Endliche erfordert einen Grund außer sich, weil in ihm ein Zusammensein trennlicher Beschaffenheiten, der Realität und der Negation ist. Dieser Grund heißt eine Ursache. Man kann nicht wiederum zu einem andern Endlichen gehen. Man kommt auf ein Unendliches, und in diesem findet man den Grund von den Realitäten des Endlichen.“[2]) Es ist dies „die gewöhnliche Art, vom Endlichen vermöge des Gesetzes eines zureichenden Grundes aufs Unendliche zu schließen“;[3]) T. nimmt den von ihm verwendeten Sinn des Satzes vom Grund als den genuin Leibnizischen in Anspruch.[4])

Der Wert des Aufsatzes liegt in dem Anfang einer Auseinandersetzung mit der 1781 erschienenen Kritik d. r. V. Interessant ist, wo er anfaßt, nämlich an dem Verhältnis von Mathematik und Philosophie und an dem Ergebnis der Dialektik für den Gottesbegriff. Aleth wirft ein, um die Übertragung der mathematischen Methode auf die Philosophie zu verwehren: „Die philosophische Erkenntnis ist die Vernunfterkenntnis aus Begriffen; die mathematische aus der Konstruktion der Begriffe, das ist, aus den Begriffen, die man anschaulich a priori in sich hat.“[5]) Der Anfang ist der bekannte Satz aus der „Methodenlehre“ der Kr.[6]) Auch weiterhin beschäftigt sich das Gespräch mit jenem Passus. Die genannte Gegenüberstellung von Mathematik und Philosophie bezieht sich auf die „Form“ und ist „wesentlich“; dem „Objekt“ nach kann man den Unterschied, was aber dem obigen Punkt gegenüber untergeordnet ist, auch als Gegensatz einer Quantitäts- und einer Qualitätstheorie bezeichnen.[7]) Man vergleiche damit Kr. 549. „Der Verstand macht eine Synthesis,“ „geht außer dem Begriff sozusagen heraus,“ „verbindet ein Prädikat mit ihm.“[8]) Man vergleiche, wie Kr. 551 synthetisch erklärt wird: ich soll über einen

1) Oben pag. 27.

2) Cramer, S. 165.

3) So z. B. auch Lossius (Kiel. Gel. Zeit. 1789, S. 207).

4) Cramer, S. 138.

5) S. 107.

6) Kehrb., S. 548.

7) Cramer, S. 108. 106. 103. Die Unterscheidung nach Quantität und Qualität stammt von Baumgarten, gegen diesen polemisiert Kant.

8) Cramer, S. 109.

Begriff zu Eigenschaften, die in diesem Begriff nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinausgehen. Ganz genau zitiert T. freilich nicht. Der Ausdruck „aus der Konstruktion der Begriffe“ wird umschrieben „aus den Begriffen, die man anschaulich a priori in sich hat“ oder „Begriffe, so wie solche im Verstande konstruiert da sind“,[1]) während Kant von Begriffen spricht, die die Vernunft so gebraucht, wie sie in der den Begriffen korrespondierenden Anschauung a priori dargestellt werden. Der noch deutlicher die Kantische Meinung ausdrückende Satz Kr. 555 „in Raum und Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen“ fällt unter den Tisch. T. will der Kantischen formalen Scheidung die formale Gleichheit beider Methoden entgegenstellen und zwar nicht bloß für den Fortgang des Verfahrens, für den beide eben den Syllogismus haben, sondern schon für die Grundkenntnis selbst: in beiden Fällen werden bei einfachen Begriffen Grundsätze gemacht, welche zwar mehr enthalten als jeder der einfachen Begriffe für sich; aber das „Mehr“ besteht eben doch nur in unmittelbaren Folgen aus jenen Begriffen. So folgt mathematisch aus dem Begriff der geraden Linie der Grundsatz, daß sie die kürzeste zwischen zwei Punkten sei, philosophisch aus den Begriffen des Wirklichen und Möglichen der Grundsatz: Was wirklich ist, ist auch möglich, aus den Begriffen des Nichts und Etwas die Grundsätze: das Nichts wird niemals zu einem Etwas u. ä. T. macht also den Kantischen Unterschied nicht mit zwischen Prädikaten, welche aus der Konfrontation von Begriffen rein analytisch sich ergeben, wenn sie auch nicht ausdrücklich beim Wesensgehalt selbst schon genannt wurden (erst die weitere logische Zergliederung stellte sie heraus), und zwischen Prädikaten, welche durch innere Bereicherung der Begriffe auf synthetischem Weg, d. h. durch Heruntersteigen zur Anschauung zustandekommen. Auch den Unterschied zwischen gegebenem und selbsterzeugtem Inhalt faßt er nicht weiter ins Auge. — Weiter wird im Gespräch berührt die Stellung Kants zur metaphysischen Verwendung des Satzes vom Grunde. Aleth sagt: „Kann man denn schließen, weil es Naturtrieb ist, einen Grund zu suchen, anzunehmen, so sei auch außer dem Verstande ein objektiver Grund vorhanden?“ [2]) Entgegnung: „Diese Untersuchung müssen wir wohl auf ein andermal aussetzen.“ Es sei freilich jenes Denkgesetz nicht so allgemein, daß wir nicht auch

1) ib. S. 107. 110.

2) S. 161.

einmal dagegen phantasieren könnten, nicht so allgemein wie der Satz vom Widerspruch,[1]) aber so allgemein, als das Schließen geht von den Folgen aus ihren Gründen. „Ich weiß, daß ein berühmter und forschender Philosoph es bloß für eine leitende Maxime hält, nach der die Vernunft ihre Forschungen weiter treiben könne: Für nichts mehr. Er glaubt, die Vernunft müsse mit sich selbst in Streit kommen und schlechterdings auf Widersprüche geraten, wenn sie voraussetzen wolle, daß es so außer dem Verstande sei, als es nach diesem Grundsatz vorgestellet wird. Ich fürchte diese Folgen nicht und denke darüber anders. Allein Sie sehen, die Sache ist für uns diesmal zu weitläufig."[2]) Der „berühmte und forschende Philosoph" ist Kant und gedacht ist an Stellen in der Dialektik wie: „Daß in unserer Vernunft (subjektiv als ein menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, daß die subjektive Notwendigkeit einer Verknüpfung unserer Begriffe, zu gunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird."[3]) Der „Streit der Vernunft mit sich selbst" ist die eben dort genannte „natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft". Es ist schade, daß die angekündigte anderweitige „Untersuchung" der Frage durch T. nicht zustande gekommen ist. Es hätte eine Parallele zu der in den beiden ersten Gottesartikeln vorliegenden Auseinandersetzung mit Hume gegeben. T. wäre darin voraussichtlich ähnlich zu Werk gegangen, wie Platner, der bei der Auflösung der Antinomien nicht einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, sondern einen Widerstreit der Vernunft oder des Verstandes mit der Phantasie zugrund legte.[4]) Kant seinerseits mit seiner Theorie vom „transzendentalen Schein" will von einem bloß „empirischen Schein", auf welchen jene beiden Männer hinauskommen, „durch welchen die Urteilskraft durch den Einfluß der Einbildung verleitet wird,"[5]) bekanntlich nichts wissen.

Wenn Aleth die Tetens'sche Position mit dem Losungswort charakterisiert: „Die Erfahrung zum obersten und letzten Schieds-

1) Kant sagt, nicht zu beweisen sei es (Kehrb. S. 596).
2) Cramer, S. 162.
3) Kehrb. S. 263.
4) Wreschner, S. 136.
5) Kehrb. S. 262.

richter annehmen,“ [1]) so geschieht auch das in Erinneruug an Schlagworte Kants. T. will den von Kant abgelehnten Erfahrungsstandpunkt eben als den seinigen festhalten. Dabei exegesiert er Erfahrung allerdings sofort in dem herkömmlichen Sinn: „wie sich versteht, mit Zuziehung des Menschenverstandes, der die Beobachtungen sammlet, vergleicht und Urteile darauf bauet.“ [2])

Dies die Beziehungen auf Kant. Erwähnung verdient noch ein Einwand des Aleth gegen die mathematische Methode: „Wir haben in der Geometrie Sätze, die schlechterdings falsch sind, sobald wir sie in der Physik auf wirkliche Größen anwenden, z. B. zwei Kugeln berühren sich nur in einem Punkt. Es ist unmöglich, daß dies je wahr sein könnte bei physischen Kugeln.“ [3]) Philepistemon sucht den Einwand zu entkräften, indem er sagt, die Geometrie so wenig wie die Arithmetik seien die allgemeine Mathematik, nicht einmal die allgemeine Größenlehre, die Geometrie nicht einmal die Lehre von ausgedehnten, sondern vielmehr von ausgedehnten kontinuierlichen Größen. „Was wirklich zu der allgemeinen Theorie gehört, muß schlechterdings auf die wirklichen Größen sowohl als auf die bloß möglichen anwendbar sein.“ — Vor etwaigem Mißverstehen früherer Äußerungen über das Gefühl beim Erkennen, z. B. die Evidenz [4]) schützt folgende Bemerkung: Das Wahrheitsgefühl ist nur „Gefühl einer leichteren Verbindung der Ideen. Aber nun auch nichts weiter ihm eingestanden; ja nicht zum Richter über Wahrheit und Falschheit gemacht,“ wie es der Kopf des Schwärmers tut. [5])

3. Rezensionen
in den Kieler Gel. Zeitungen resp. Litteraturjournal.

Von Tiedemann, Untersuchungen über den Menschen, sagt T., dieser hätte mehr aus den neueren deutschen Philosophen, die auf Wolff gefolgt sind, referieren sollen; denn diese seien in vielen Stücken besser als die hier meist nur aufgeführten Franzosen und

---

1) Cramer, S. 106.
2) Oben pag. 154, Z. 5.
3) Cramer, S. 112 f.
4) Oben pag. 138.
5) Cramer, S. 160. Gegen das schwärmerische Philosophieren durchs Gefühl die Kantische Schrift von 1796 „Von einem vornehmen Ton.“

Engländer.[1]) — Wertvoll ist die Stellungnahme zu der Schrift von Eberhard „Von dem Begriff der Philosophie und ihren Teilen“ 1778, mit der dieser sein Lehramt in Halle antrat.[2]) Die Vergleichung mit dem Urteil Kants über Eberhard legt sich von selbst nahe. „In den letzten 10 Jahren“, sagt T., „hat die Philosophie in Deutschland fast ganz in ein Raisonnement über Geschichte und Erfahrungen sich verändern lassen sollen, wenigstens ist sie, seitdem der Geschmack an den englischen und französischen Philosophen den an den deutschen Metaphysikern verdrängt, am meisten von dieser Seite bearbeitet worden. Die allgemeine reine Vernunfttheorie, die sonsten als Ontologie und Metaphysik vorkam, und ehemals als Königin der Wissenschaften begrüßt ward, schien in Gefahr zu sein, proskribieret zu werden, mußte sich wenigstens oft genug unter dem Namen der Scholastik auswitzeln lassen. Nun scheint ihr eine bessere Periode bevorzustehen. Herr E., der mit gründlichen Einsichten viel Belesenheit in den alten Philosophen verbindet und sich angenehm ausdrücket, trägt ... einen solchen Begriff der Philosophie vor, daß man sieht, er habe sichs zur Absicht gemacht, der demonstrativischen Philosophie wieder aufzuhelfen. Ganz recht bemerket er, nach den Begriffen des Plato und des Aristoteles habe das Wesentliche und Eigentümliche der Philosophie in der reinen Vernunfterkenntnis bestanden, die allein auf Ideen oder Allgemeinbegriffen und Axiomen des Verstandes beruhet und deren Materie einzig diese Ideen sind. Dies soll sie seiner Meinung nach auch nur sein. Die allgemeinen Verstandesbegriffe sind der Stoff; ihre Verbindung, nebst den Folgerungen und Schlüssen aus ihnen machen die Wissenschaft selbst aus. Schlüsse aus Induktion und Analogie gehören ihrer Natur nach nicht zur Philosophie, die keine andere als völlige Allgemeinsätze annimmt, dergleichen die Induktion, welche immer unvollständig sei, wenn sie nämlich aus einzelnen Erfahrungen geführt wird, nicht geben kann. (Rez.: es gibt doch Fälle, wo die Vollständigkeit der Induktion sich durch einen Schluß beweisen läßt, der völlig überzeugend ist, wie Schlüsse in der angewandten Mathematik sind, obgleich nicht wie Schlüsse in der theoretischen Mathematik, die bloß aus Begriffen geführet werden.) Die Mathematik liege, wie die Naturlehre außer dem Gebiete der Philosophie. Jene

---

1) 1778, S. 107. — Auch diese Rezensionen sind anonym.

2) 1779, S. 390.

habe mit Größen zu tun, diese mit Qualitäten. Die allgemeinste Naturlehre, in der man bis zu dem Transzendenten (welches Herr E. nicht unschicklich durch Übersinnlich übersetzt) hinaufgeht, nähere sich der Philosophie, bleibe aber, soweit man bisher darin noch gekommen ist, von ihr ausgeschlossen. Die theoretische Philosophie oder Metaphysik hat die Ontologie, die Kosmologie, die wissenschaftliche Psychologie und die Theologie zu Teilen. Die ganze Wissenschaft hat das Übersinnliche (Transzendente) und Außersinnliche (Immaterielle oder Pneumatische) zum Gegenstand und die Gleichartigkeit und wesentliche Verbindung dieser beiden Arten von Kenntnissen sei der Grund, warum beide in Eine Wissenschaft, die Metaphysik heißt, zusammengehören. (Rez.: Es ist nicht unbequem, daß sie so verbunden sind; allein daß man der Gleichartigkeit des Transzendenten und des Immateriellen zu zuversichtlich nachgegangen,[1]) wie besonders von Baumgarten geschehen ist, ist auch wohl der Grund von manchen Lücken des Systems.) Wie sehr die metaphysische Kosmologie eingeschränkt werden müsse, wenn nichts darin aufgenommen wird, als was aus dem Allgemeinbegriff von der Welt sich ableiten läßt, hat der Vf. selbst erinnert. (Rez.: Alsdann bleibet sie nichts, als ein Kapitel der Ontologie und verliert fast alle die großen kosmologischen Sätze, die Leibniz selbst ganz richtig nur von dieser wirklichen Welt aussprach, seine Nachfolger aber vergeblich zu ontologischen Lehrsätzen durch ihre Demonstration aus Begriffen zu erheben suchten.) Die Erfahrungs-Seelenlehre, als Naturgeschichte der Seele, gehöret nicht zur Philosophie, aber wohl die Auflösung der Beobachtungen in das Transzendente und ihre Erklärung aus diesem. Zu der praktischen Philosophie wird auch Logik, Ästhetik und die allg. Sprachlehre gerechnet in Hinsicht ihrer wesentlichen Zwecke. Die Bemühungen des Herrn E., der über den Baumgarten lesen will, lassen erwarten, daß Gründlichkeit und Bestimmtheit im philosophischen Denken gemeiner werde, und der Fleiß der Nachdenkenden wieder mehr auf das Eigentümliche der deutschen Philosophie, nämlich auf die Bearbeitung der allgemeinen reinen Vernunftkenntnisse, die so unentbehrlich zur wissenschaftlichen Einsicht in der Theologie und Psychologie sind, als theoretische Mathematik zur Astronomie, geleitet werden. Wenn denn nur das ne quid nimis bemerket wird, und die Denkungsart nicht so gänzlich wieder umschlägt, daß sie

---

1) Oben pag. 88.

von neuem auf die andere Seite über die Grenze schreitet, und uns wiederum mit Demonstrationen aus Begriffen überschwemmet; wenn nur nicht der große Grundsatz aus dem Gesicht verloren wird, daß sowohl die Allgemeinbegriffe als Grundsätze vorher geprüfet, ihr Entstehen im Verstande möglichst nachgeforschet und dadurch ihre Realität erwiesen werde, ehe man sich in ihre wissenschaftliche Verbindung einläßt. Wird dies verabsäumt, so stehen wir wieder in Gefahr, in leere Spekulationen zu verfallen. Überdies ist auch nicht zu wünschen, daß in der bloß theoretischen Philosophie aus Begriffen die ganze Philosophie gesetzet werde. Soll die theoretische Mathematik allein Mathematik sein? Wozu jene, wenn nicht sorgfältige Beobachtungen über die Seele und den Menschen gesammlet und durch die Anwendung auf diese und auf Geschichte an der zusammenhängenden festen Kenntnis von Gott, dem Menschen und der Welt, wie sie wirklich ist, gearbeitet wird? U. warum soll diese letzte in ihrem ganzen Umfange Philosophie sein? Die Wissenschaft vom Möglichen hat doch wohl zum vornehmsten Zweck, daß sie, durch Verbindung mit Erfahrungen, Kenntnis von dem Wirklichen werde. Herr E. selbst besitzt zu viel Scharfsinn, um die beobachtende und spekulative Philosophie einander entgegenzusetzen. Allein wie leicht verfallen nicht andere auf die Eine Seite?“ Also: die Schrift des letzten akademischen Wolffianers begrüßt T. wie früher Lamberts Architektonik und Kants Dissertation[1]) als ein Symptom, daß die Metaphysik, die Wissenschaft der allgemeinen Vernunftkenntnisse, wieder zu Ehren komme gegenüber den von England und Frankreich aus gepflegten Räsonnements über Erfahrung und Geschichte. Die 2 Jahre später erscheinende „Kritik der r. V.“ hat ihm darin wesentlich Recht gegeben. Eine leise Besorgnis, die Philosophie könne wieder dem Extrem, einer Überschwemmung mit Begriffsdemonstrationen durch Bestrebungen wie die Eberhards zugeführt werden, veranlaßt T. seine Grundgedanken von 1775, Prüfung des Fundaments der Demonstrationen, in empfehlende Erinnerung zu bringen. Mit Ausweisung aller Erfahrungskenntnisse aus der Metaphysik, mit Entgegensetzung von spekulativer und beobachtender Philosophie ist T. so wenig wie schon 1760 einverstanden. — Der spätere scharfe Zusammenstoß Eberhards mit Kant, dem er doch mit seinem Wolffischen Metaphysikbegriff näher stand als T., war provoziert durch die Behauptung E.s, alle

1) Oben pag. 69.

Sätze Kants stehen schon in Leibniz, was Kant in geistvoller Wendung akzeptierte.

Die Kausaltheorie von T. findet sich wieder in folgender Bemerkung einer Rezension:[1]) Kraft und Ursache oder die eigentlich bewirkenden Eigenschaften der Dinge findet man nie ganz allein aus Faktis und aus Beobachtungen, auch nicht aus bloßen Vergleichungen derselben; man muß immer Schlüsse und Folgerungen, das Raisonnement zu Hilfe nehmen. Zuweilen ist der Beitrag der letzteren unerheblich und wird nicht bemerkt. Anderswo dagegen und zwar in allen Fällen, wo die Ursache vorhanden sein kann, ohne anderer Hindernisse wegen ihre Wirkung zu haben, und wo die Wirkung von etwas entstehen kann, was mit demjenigen, was vorzüglich empfunden wird und dem wir sie zuschreiben, nur bloß begleitet ist,[2]) in solchen Fällen, ... in der Psychologie, Ästhetik, Moral, auch in der Physik und Medizin kommt man ohne Schlüsse, bloß aus Erfahrungen nie so ganz zum Zweck, daß nicht viele Zweifel übrig bleiben sollten."

Zwei Stücke, wohl die letzten philosophischen Kundgebungen von T., sind von Wichtigkeit wegen der darin besprochenen Kantsache. Ungemein warm eingeführt ist die Schrift des jüngeren Reimarus[3]) „Über die Gründe der menschlichen Erkenntnis und der natürlichen Religion" 1787, in welcher dieser die Rechte der gesunden Vernunft gegen neuere Anmaßungen und Eingriffe in Schutz nehme. Die Schrift ist bekannt als kantgegnerisch. T. wendet dies jedoch so: nicht eigentlich Kant selbst, sondern mißdeutende Nachtreter treffe Reimarus. Er sagt: „Der Mathematiker betrachtet in der reinen Mathematik bloß eine von allen andern Eigenschaften abgesonderte Größe, entweder bloß als eine Menge von Teilen oder auch in Rücksicht auf die Verbindung und Ordnung dieser Teile. Es kümmert ihn nicht, ob solche Größen, oder ob sie in dieser oder jener Gestalt in wirklichen Dingen da sind oder nicht. Allein es fällt ihm auch nicht ein, aus seinen abgesonderten Größenbegriffen Gründe für oder wider das Dasein gewisser Dinge herzunehmen, welchen diese oder jene Größe eigen oder nicht eigen sei. Seine den Verstand so vortrefflich übende Wissenschaft hält

1) 1781, 1. Band, S. 154.

2) Begleitet ist = in der Verbindung eines Begleitumstandes steht. — cf. oben pag. 127.

3) 1787, S. 195. — Auch Platner nennt R. seinen „Freund" (Aphorismen, Vorrede zur 3. A., XIII).

sich in ihren einmal ihr gesetzten Schranken und findet Stoff genug, sich innerhalb derselben zu bereichern, indem sie die Kraft des menschlichen Geistes zu Betrachtungen und Vergleichungen denkbarer Größen übt. Aber nimmer wird und darf sie sich erkühnen zu behaupten, daß keine Größe wirklich da sei, welche sie nicht erweisen könne. — So möchte denn auch eine Wissenschaft der reinen Vernunft alles Gedenkbare, bloß insofern es gedenkbar ist, betrachten und den Geist zur Absonderung des bloß Gedenkbaren vom Begriff des wirklichen Daseins üben. Sie möchte versuchen, wie weit sie in dieser Übung fortgehen, wie viel der Mensch sich vorstellen könne, wenn er es bloß als gedenkbar sich vorstellt und nicht darauf sieht, ob es irgend wirklich sei. Aber wenn die reine Vernunft (die nicht von dem ausgeht, was ist, sondern vom Möglichkeitsbegriffe), wenn diese nun entscheiden wollte, daß nichts erweislich wirklich sei, dessen Wirklichkeit sie nicht zu erweisen vermöchte, so möchte sie die Schranken vergessen, worin sie sich selber eingeschlossen hat. Sie kann nur zeigen, was ohne das wirkliche Dasein irgend eines Dings vorauszusetzen erweislich oder nicht erweislich ist. — Indessen sind die neueren scharfsinnigen Beiträge zur Wissenschaft der reinen Vernunft, zum Teil wohl wider Willen und Absicht ihrer Urheber, so mißgedeutet worden, als wenn die Vernunft diese oder jene Wahrheit überall nicht genugtuend oder zulänglich beweisen könne, weil die reine Vernunft zu diesem Beweise nicht vermögend sei. Man hat Wahrheiten, von welchen der Mensch überzeugt sein muß, wenn seine Seelenruhe, Zufriedenheit, Tugend und Glückseligkeit auf dauerhaften Gründen beruhen sollen, für so wenig überzeugend erweislich ausgegeben, daß man entweder ein völliger Zweifler an denselben werden oder sie bei der Überzeugung von ihrer Unerweislichkeit dennoch glauben müsse, weil man sie nicht entbehren könne. Solch ein blinder Glaube ohne Grund zur Überzeugung war sonst jedem Vernünftigen schimpflich geachtet worden, und man hatte dafür gehalten, daß er sich nur mit unverschuldeter Unwissenheit entschuldigen lasse. Nun sollte hingegen solch ein Glaube der einzige Grund aller Religion auch bei dem Vernünftigsten werden! Arme Menschheit, wohin würd' es mit dir kommen, wenn die Fürsehung des Unendlichen nicht deine Verirrungen selbst zu deiner Belehrung, Zurechtweisung und Befestigung in der wiedererkannten, eine Zeitlang verdunkelten Wahrheit gedeihen ließe!"
Es folgen weitere zustimmende und ergänzende Bemerkungen dar-

über, die menschliche Erkenntnis vom Göttlichen sei auf keiner unmittelbaren Gewißheit, auf keiner Art eigenem Sinn für das Unsichtbare, sondern auf Vernunftgebrauch gegründet. Das Beharrliche und das Verhältnis der Ursachen und Wirkungen liege nicht in einer Regel der Vorstellungen an sich selbst, sondern im wirklichen Verhältnis wirklicher Dinge; wir können also des Übergangs von der Sinnenwelt in die Verstandeswelt nicht entbehren. Nach unseren Vernunftgesetzen können sich unsere Erkenntnisse erweitern, selbst über die Grenzen der Erfahrung heraus. Zum Beweis des Daseins Gottes habe der Vernunftgebrauch die Menschen geführt, der Gedanke nämlich: in jedem einzelnen Wesen kann nicht der letzte Grund von allen liegen; in Mathematik ist Notwendigkeit nur Entwicklung vorausgesetzter Bedingungen, auch im Kunstwerk, in der Einrichtung der Welt herrscht nur bedingte Notwendigkeit. Die Besprechung schließt: „Wenn Deutlichkeit, Gründlichkeit und Würde des Vortrags, aus welchem überall vollständige und tiefeindringende Einsicht, sanfte Ruhe des Geistes, gewirkt durch den süßsten Genuß des Anschauens der Wahrheit, und innige Ehrfurcht und Liebe zu den Wahrheiten, die der Grund aller Religion und aller edleren Glückseligkeit sind, hervorleuchten; wenn diese Eigenschaften einem Buche den Beifall und einem Verf. den Dank seiner Leser sichern können: so verdient dieses Buch und dieser Verf. beides gewiß.“

Auch die Besprechung einer zweiten Streitschrift gegen Kant, „Versuch über Gott, die Welt und die menschliche Seele“[1]) zeigt T. auf der Seite der Kantgegner. Jene Schrift, sagt er, wolle in den wichtigsten Fragen der Menschen nicht bloß glauben, sondern wissen, wolle den Dogmatismus verbessern, ohne sich dem Vernunftglauben in die Arme zu werfen, der doch immer Fürwahrhalten aus Bedürfnis, nicht aus Vernunftgründen sei. „Wo er [Verf.] sich über die Mängel der Kantischen Kritik erklärt, wird er in einigen Punkten dem Vorwurf nicht entgehen, Kanten mißverstanden zu haben, obgleich, nach des Rez. Überzeugung, hier die schwächste Seite des Verf. nicht ist. Er scheint ihn, wenigstens in den wesentlichsten Punkten, sehr wohl verstanden zu haben.“ T. sucht hier der Übung der Kantianer zuvorzukommen, über Miß-

1) 1788, S. 353 f. Reinhold (Vers. einer neuen Theorie des menschl. Vorstellungsvermögens 1789, Vorr. 17. A.) sagt, die von ihm zitierten Ansichten dieses Buchs dürften „wohl von den meisten, wo nicht gar von allen Gegnern des Kantischen Systems unterschrieben werden.“

verständnisse des Kantischen Systems zu klagen. Die Hauptschwäche des Buchs findet er nicht auf dieser Seite, sondern in den Mangel an Bestimmtheit in den Grundbegriffen, welche doch, bis in die einfachsten Begriffe hinunter, nötig ist, „wenn anders Metaphysik einmal aufhören soll, ein Gemisch von Phantasie und Vernunft zu sein, wovon es nicht zu verwundern ist, daß es am Ende sich in sich selbst verwirrt."

Werfen wir einen Überblick über den gesamten späteren Standpunkt von T., so scheint, wenn wir bloß das Hw. vergleichend beiziehen, ein gewaltiger Schritt rückwärts vom Empirismus zum Wolffianismus[1]) vorzuliegen. Fassen wir aber auch die früheren Schriften, bes. „Spekul." ins Auge, so zeigt sich, daß T. ohne wesentliche „Umkippungen" seinen philosophischen Entwicklungsweg gemacht hat. Er ist „spekulativer" und „beobachtender" Philosoph zugleich, ersteres als Anhänger der deutschen Vernunftphilosophie, die den obersten Begriffen und Grundsätzen nachforscht, letzteres wegen Zustimmung zu dem Lockeschen Erfahrungsprinzip, das die Berührung der Vernunft mit der Mutter Erde, der Wirklichkeit vermittelt. Auch in der Metaphysik, speziell der Theologie, welche im Alter erneut das Interesse von T. beschäftigt, die er gegen ihre größten Widersacher, Hume und jetzt auch Kant, verteidigt, ist jener Mutterboden nicht verlassen; direkt in der (wenigstens teilweisen) Erfahrung der Totalität der Realitäten, indirekt in den von dem Zufälligkeitscharakter der Erfahrung auf einen Notwendigkeitsabschluß hinführenden Vernunfterwägungen ist der Zusammenhang mit der Wirklichkeit gewahrt. Die Sinnlichkeit ist dabei einerseits empiristisch Medium, das uns mit der Wirklichkeit in Verbindung setzt, allerdings unter ergänzender Mithilfe jener Vernunftschlüsse. Andererseits übt, wie mit dem Rationalismus angenommen wird, dieses Medium eine trübende Wirkung aus, die durch „Läuterung" paralysiert werden muß, destomehr, je höher es über die materielle Erfahrung emporgeht. Analog die Vernunft arbeitet an der Erkenntnis der Wirklichkeit, zu der auch noch das Göttliche gehört, mit, sofern ihre Gesetze, speziell das Widerspruchsgesetz das Unmögliche als etwas, das nicht wirklich sein kann, ausscheiden und den Erfahrungsbestand in eben angedeuteter Weise ergänzen, ferner sofern ihre Analysisprodukte die Wirklichkeit rein und unverhüllt wiedergeben (wenn

1) Oben pag. 157.

vor Phantasiezutaten bewahrt). Dabei ist noch wie seither Voraussetzung, daß die Vernunft nicht bloß Wirklichkeitsspiegel ist, sondern selbst Wirklichkeitsteil, auf gleiche Weise wie andere Wirklichkeitsteile auf ihren Wirklichkeitscharakter zu prüfen. Betreffend die Beziehung von Vernunft und Wirklichkeit fanden wir noch die Kautele, daß nicht alle logischen Verhältnisse Wirklichkeitsverhältnisse seien; sie können auch substantiale Bestimmungen ausdrücken. Dagegen vermissen wir eine Kautele darüber, wie weit ontologischer Defekt und logische Verneinung auseinanderliegen, ähnlich wie früher eine Kautele über das Verhältnis von logischem und Realgrund. Kant war hierin schon beim „Beweisgrund" und den „Negativen Größen" weiter. — Wenn bei der Kausalität die „Idee von einem inneren Bestreben, das auf neue Beschaffenheiten hinausgeht" als Teil des Begriffsinhalts selbst erscheint, der aber als sinnlicher Bestandteil wegzuläutern ist, so ist dies kein Argument gegen Auffassung derselben als Verhältnisgefühl.[1]) Ebenso erscheint das „Hinbringen der Sinnglieder von einem empfundenen Objekt zum andern" als Zug im Inhalt des Raumbegriffs, im Hw.[2]) als Verhältnisgefühl. Es wird eben alles in den Begriffsinhalt hereingenommen, was bei der Abstraktion von dem materiell-immateriellen Erfahrungsanlaß her vorgefunden wird. Dabei erscheint als Gegensatz gegen den reellen Kern im Hw. das Imaginäre, hier das Sinnliche. Daß beim Raum für die Denkstufe nichts eigenes Reelles mehr zu setzen bleibt,[3]) daß er eigentlich ganz der Sinnlichkeitsstufe, dem Verhältnisgefühl und was sich aus ihm mit Hilfe der Phantasie entwickelt, zuzuweisen wäre, wird durch die strikte Leugnung der Reellität hier bestätigt. — Bei dem Gegensatz absolut-relativ stößt T. auf die Tatsache, daß absolute Wesensbestimmungen das Ansehen von Relationen zeigen[4]) (Inhärenz). Daß andererseits auch echte Relationen (zu anderen Dingen) in der Wesensbestimmung eines Dings Aufnahme finden können sogut wie absolute Prädikate, diese Erkenntnis hat T. noch nicht.

Kants „Kritik" mußte auf T. zwiespältig wirken. Einerseits erfüllte sie seine Hoffnungen auf einen Aufschwung der deutschen Vernunftphilosophie, speziell der Ontologie, wie er sie

1) Oben pag. 128.
2) Oben pag. 125.
3) Oben pag. 126.
4) cf. Lambert, Nov. Org. Alethiol. § 29.

in „Spekul.“ und jetzt wieder in der Besprechung der Eberhardschen Schrift ausgesprochen hat. Andererseits enttäuschte sie stark durch die antimetaphysische Wendung. Letzterer Eindruck mußte um so intensiver sein, als T. eben jetzt damit beschäftigt war, an der Vervollkommnung der theologischen Beweise, speziell gegenüber den Angriffen Humes, mitzuarbeiten. War der nun hervortretende neue Vorstoß gegen die Metaphysik bei T. wie bei dem Gros der älteren Zeitgenossen der Grund, die Kritik in toto abzulehnen, so blieb T. doch unbefangen genug, die hohe Bedeutung des Werks für die „Wissenschaft der reinen Vernunft“ zu erkennen. Immerhin, gelernt hat T. von Kant jetzt nicht mehr, wie er dies noch bei der Dissertation getan hatte. Er hätte zu vieles von dem festen Grundstock seiner Anschauungen aufgeben müssen, während er die Dissertation noch, wenn auch nivellierend, hatte mit diesem Grundstock vereinigen können. Zu einer Gegenschrift hat er es nicht gebracht. Wir können aber aus den mitgeteilten Äußerungen den Umriß seiner Gegenposition ersehen. Er verhält sich ablehnend gegen den (von den Glaubensphilosophen noch erweiterten) Gegensatz von Wissen und Glauben, gegen die Verwerfung der Metaphysik, speziell der Theologie auf theoretischem Boden, gegen die Antinomien als Zwiespalt der Vernunft in sich selbst, gegen einen prinzipiellen methodischen Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie, gegen die Unterscheidung von analytisch und synthetisch, gegen die (idealistische) Einschränkung von Substanz und Kausalität auf die Vorstellungswelt, während sie doch auf Dinge, also auf eine Verstandswelt gehen wollen, gegen eine ausschließende Opponierung von Vernunft (apriori) und Erfahrung. Den Ansatz einer tieferen Kritik von Kant, die zugleich eine Rechtfertigung seines eigenen Standpunkts enthält, haben wir vor uns in der Ausstellung, „reine Vernunft“ — von der Kant, wie auch Eberhard, ausgeht — bezieht sich wie reine Mathematik nur auf das Reich des Möglichen; Aussagen über Zugehörigkeit resp. Nichtzugehörigkeit zum Reich des Wirklichen bedeuten in jedem Fall ein Vergessen der Schranken, worin sich reine Vernunft selber eingeschlossen hat.[1]) Derartige Aussagen sind allein möglich der „Erfahrung,“ nicht der „reinen,“ sondern der auf Grund der Vernunftgesetze bearbeiteten; eben mit Hilfe der Vernunft kann sie in gewissen Fällen auch über ihre Grenzen hinaus (qua „reine

1) cf. Crusius oben pag. 34, Z. 3.

Erfahrung“) erweitert werden. Die Erfahrung ist „Schiedsrichter“ über die Wirklichkeit nicht bloß der Erkenntnisobjekte, sondern auch der Erkenntnisform oder der Vernunft selbst, die in der Psychologie studiert werden muß und zwar anläßlich ihres (der V.) Wirkens an den Erkenntnisobjekten (ist zu „abstrahieren“ aus Empfindungen). Dieser Standpunkt von T. ist Kant natürlich nicht fremd, wenn er ihn auch, selbst in seinen empiristischen Zeiten nie völlig geteilt hat. Das Gute desselben, das Erfahrungsprinzip, möchte auch er mit seinem Standpunkt der „reinen Vernunft“ vereinen, wie schon die Frage des Herzbriefs vom Febr. 1772 (wie ist Erkenntnis von Gegenständen aus reiner Vernunft möglich?), später die „transzendentale Deduktion“, auch die Begriffe „synthetisch“ und „Anschauung“ beweisen. Kant mag im einzelnen schärfer bemerkt haben, was zu jener Vereinigung notwendig ist, wie seine Bezeichnung abstrahentes, non abstracti für die Vernunftbegriffe und seine Abweisung der Analogie der Mathematik für die Philosophie zeigen — nur für das syllogistische Wissensideal, nicht für Tetens ist die Festhaltung dieser Analogie Lebensfrage. Aber es wird doch noch davon die Rede sein müssen, ob T. nicht wirklich an eine Schwäche des ontologisch-transzendentalen Standpunktes gerührt hat.

V. Kapitel.

Die Aufnahme von Tetens durch die Zeitgenossen.

1. Vor dem Erscheinen von Kants Kritik.

Der Eindruck, den das Erscheinen des Hw. hervorrief, war Hochachtung vor dem „deutschen Locke". Außer der schon erwähnten Anzeige in den Kieler Gel. Zeitungen,[1]) in welche T. selbst eine kleine Ergänzungsnotiz einflocht,[2]) sind die Besprechungen von Lossius und Feder am wichtigsten.

Lossius, ein von Basedow angeregter Philosoph, gibt in der von ihm gegründeten Zeitschrift[3]) wie später von Kants Kritik so jetzt von T. Hw. 1. Band einen längeren Auszug, dem T. selbst „Sorgfalt und Treue" nachrühmt.[4]) Von den angefügten „Erinnerungen" sagt T., es seien, wie L. selbst befürchte, zum Teil wohl nur Mißverständnisse.[5]) Immerhin dürfte bei ihrem Hauptdifferenzpunkt, ob Wahrheit relativ sei bloß bei Impressionen oder auch bei den Denkverhältnissen, ein sachlicher Gegensatz vorliegen. Zu dem Satz von T., die allgemeinen notwendigen Grundsätze seien keine Abstrakta aus Erfahrungen, bemerkt L.: „Nicht so wie die Erfahrungsgrundsätze, das ist wahr. Allein doch sind sie nichts anderes als Fakta, die sich auf die Einrichtung unserer Denkkraft beziehen, wissenschaftlich ausgesagt." Ihre Notwendigkeit liege in der Einrichtung des menschlichen Verstandes, und daraus fließe sodann ihre Allgemeinheit. „Als Fakta sind sie so alt wie der menschliche Verstand oder als physische Denkgesetze. Als Grundsätze und Regeln sind sie aus innerer Beobachtung, aus Erfahrungen bei andern und aus der Analogie entstanden." Bei seiner

1) 1777, S. 193 ff. 641 ff.

2) ib. S. 675.

3) „Neueste philos. Litteratur" 1778, S. 25 ff.; 1779, S. 1 ff.

4) Kieler Gel. Zeit. 1780, S. 236 f.

5) Nur beim „Mitgefühl" sei eine wirklich andere Meinung vorhanden.

Verteidigung gegen die Ausstellungen des Hws.[1]) ist L. etwas empfindlich, bleibt aber wesentlich sachlich. Er meint, er habe sich so deutlich ausgedrückt, daß man ihn hätte verstehen müssen. Die Fibern habe er bloß als Illustrationsmittel beigezogen, um die Analogie zwischen physischem und psychischem Gesetz aufzuzeigen. T. hat nun freilich diese Analogie auch, aber mit seiner Entgegnung im Hw., ein andersartiges Faktum und ein logischer Widerspruch seien zweierlei Dinge, weist er, eigentlich gegen seine eigene Voraussetzung, auf das Unzutreffende jener Analogie und auf das hin, was man Gesetz der Vernunft im Gegensatz zur Natur oder mit Anlehnung an Kant „transzendentales“ Gesetz nennen könnte. — Die Selbsttätigkeit als Grundprinzip der Seele bei T. will L. auf Darjes zurückführen.[2]) Demgegenüber weist T. auf das Epitheton „perfektibel“ als sein Eigentum hin. Schlußurteil von L.: das Buch werde immer einen vorzüglichen Rang unter Schriften dieser Art behaupten. Noch mehr Leser aber würde es bei einem leichteren Vortrag erhalten haben.

Die Besprechung von Feder in der „Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gel. Sachen“[3]) nennt das Hw. ein „klassisches Buch für die systematische Psychologie.“ Neue Beobachtungen besonderer Erscheinungen oder neue Anwendungen der Grundlehren der Psychologie auf ihre praktischen Teile[4]) sei nicht eigentlich sein Zweck, obgleich gegen den Schluß letzteres auch komme, vielmehr genauste Analyse der gemeinen Erfahrungen zur genausten Bestimmung der theoretischen Grundlehren und der Begriffe vom Wesen des menschlichen Geistes. Durch Mäßigung der Urteile, treueste und sorgfältigste Vorstellung alles dessen, was eine Meinung, die er bestreitet, begünstigen könne, verdiene er Achtung und vermeide das Verfallen ins umgekehrte Extrem. Die Ausstellungen betreffen einmal das Urteil über das Gesetz der Ideenassoziation. Ganz unbegreiflich bei der sonstigen Scharfsinnigkeit und Bedachtsamkeit sei, daß er dieses herabwürdige, sogar in Spott und Deklamation dabei gerate („auf eine gegenwärtige

1) Oben pag. 144.

2) Vielleicht waren L. die Beziehungen des T. zu Darjes über Eschenbach bekannt. Ebensogut hätte Sulzer (oben pag. 148) u. a. genannt werden können. Eschenbach oben pag. 30 f.

3) Nach dem Exemplar der Tübinger Universitätsbibliothek, welches bei jedem einzelnen Artikel den Verfasser mit Tinte nachgetragen hat, ist Feder der Autor. 1777, S. 513 ff.

4) Ein Hauptabsehen eben bei Feder.

Idee kann fast jede andere folgen"). Dieses Gesetz gelte nicht bloß für ein Einzelgebiet, das der Imagination, wie T. sage, sondern für alle Teile der Psychologie, sei ein Schlüssel der tiefsten Geheimnisse der Seele, darin haben die Assoziationspsychologen Recht. Die Ideenfolge werde allerdings auch durch Verstand und Willen modifiziert, aber diese letzteren werden im Anfang und Verlauf weitgehend durch Assoziationen ihrerseits bestimmt. — Der Abschnitt über Kausalität leide an „Dunkelheiten". Einiges über Hume Gesagte treffe tiefer untersucht nicht ganz zu. Zum allgemeinen Begriff der Ursache dürfe das Begreiflichmachen nicht genommen werden; in vielen Fällen begreifen wir ja, wie T. zugebe, die Verknüpfung von Ursache und Wirkung nicht. — Auch der von Lossius berührte Punkt, daß nach T. nicht alle allgemeinen Wahrheiten auf der Übereinstimmung der Erfahrungen ruhen, einige vielmehr unmittelbare Folgen aus dem Verhältnisse der Begriffe und dem Wesen unseres Geistes seien, kommt wieder. Die, denen T. hier zu widersprechen glaubt, meinten die Sache, sagt F., vielmehr so: wenn auch gewisse Grundsätze nicht durch mehrere Erfahrungen an den Dingen außer uns zu allgemeinen werden, so gibt uns doch die beständige innere Erfahrung, die beständige Empfindung, ihr Gegenteil nicht denken zu können, und die Übereinstimmung aller Menschen erst die völlige Versicherung, daß es nicht von zufälligen Zuständen herrührende Denkarten, sondern allgemeine, notwendige Wahrheiten des menschlichen Verstandes sind. Ein Beispiel ist der Satz: Nichts wird ohne Ursache. T. habe noch nicht bewiesen, daß dieser Satz ein solches unabhängig von der Erfahrung und der damit gegründeten Ideenassoziation dem Verstand eingeprägtes Denkgesetz sei. Das bleibe streitig. Eine notwendige Wahrheit des menschlichen Verstandes bleibe der Satz auch dann, wenn er es erst durch die Übereinstimmung aller Empfindungen und Erfahrungen sein sollte — wie F. glaubt. Der Gegner von T. könne einwenden, a) daß wir zu jedem Urteil einen Grund haben müssen, sei nur ein besonders starkwirkender Teil der Erfahrungen, aus denen zusammen jener Satz das Resultat sei; b) nicht bloß bei dem einen Ding, das wir a priori für existierend erkennen sollen, sondern auch bei einem Ding, dessen Wirklichkeit wir aus der Empfindung bereits erkannt haben, ist nach jenem Satz eine Ursache erforderlich. Beide Einwendungen richten sich gegen den zu engen Kreis der Fälle, von denen der Begriff der Ursache (primär) abgeleitet sei, nämlich

vom Urteils- und Schlußverfahren. Gegen solchen Mißgriff wäre der geschützt, meint F., der für das Bekanntwerden solcher in unserem Geist zunächst als ungekannte Macht wirkenden Gesetze die möglichst umfassende Induktion als Gewinnungsverfahren zugeben und befolgen würde. Ein tiefergehender Gegensatz gegen T. liegt hier, wie bei Lossius, nicht vor. Den empirischen Charakter der Vernunftgesetze für unsere Erkenntnis gibt ja auch T. extra zu.[1]) Wenn er mit Leibniz und Kant[2]) gegen den Induktionscharakter Front macht, so geschieht es aus der Überzeugung heraus, daß ein ungeheuer abgekürztes Verfahren jene Vernunftwahrheiten mit großer, wenn auch nicht absoluter[3]) Sicherheit enthülle. Instruktiv ist die Stelle in dem Gespräch von 1783.[4]) Auf den Einwurf des Aleth, das psychologische Verfahren „würde ein erstaunlich langer Weg werden, der am Ende nur zu dem Anfang der Wissenschaft führet, nur zu dem ersten Grundsatze“, erwidert Philepistemon: „Der Weg wird die meisten Male in der Praxis sehr kurz sein. Die ersten Grundsätze werden sich von selbst darbieten. Man muß sie zwar alle so ansehen, als sollten sie vollständig geprüft werden. Aber damit ist nicht gesagt, daß dies bei den ersten Axiomen des Verstandes eine so weitläuftige Arbeit sein würde.“ Lossius und Feder halten neben dem Induktionscharakter der Erkenntnis der Vernunftgesetze die Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit dieser Gesetze als psychischer Mächte ohne weiteres aufrecht, während Leibniz und Kant ja eben um dieser Notwendigkeit und Allgemeinheit willen den Erfahrungscharakter, der bloße Zufälligkeit oder bei der Induktion bedingte Notwendigkeit verbürgen würde, ablehnen. T. steht in der Mitte, hat von letzteren die abgekürzte, unmittelbare Erkenntnisweise, von ersteren den empirischen, wenn auch nicht induktionsmässigen Charakter derselben, den er mit der Notwendigkeit für vereinbar hält. — Bei dem Begriff „objektive Wahrheit“ stellt Feder aus, über die Wahrheit des antiidealistischen Hauptsatzes, daß die Gegenstände der Empfindungen wirklich außer uns vorhanden seien, liege keine deutliche Erklärung vor. Allerdings sei es gegen unser innerstes Selbstgefühl — dies scheine T.s Ansicht —, die ganze Ursache der uns so oft verhaßten Empfindungen in uns selbst zu setzen; aber

1) Hw. I, S. 469.
2) Oben pag. 154 f.
3) Es sind Irrungen im einzelnen möglich Hw. I, S. 465.
4) Cramer, S. 106.

Malebranche und Berkeley nehmen eine geistige Ursache unserer Empfindungen außer uns an. — Beim 2. Band[1]) rühmt F. wieder die Mäßigung, die sich in der Mitte der um die Herrschaft streitenden Systeme und Hypothesen hält. Betreffs der Freiheit hätten die Deterministen noch etliche Fragen zu stellen. — Alles in allem: F. zweifelt nicht, dieses Werk werde in Deutschland und vielleicht auch bei Ausländern einen Platz zwischen den Searchs und Bonnets erhalten.[2]) Seine echt deutsche Verehrung des Fremden hat F. hier einen ähnlichen, wenn auch weniger bedenklichen Streich gespielt, wie bei der von Garve verfaßten, von F. auf ein Fünftel verkürzten und mit historischen und polemischen Bemerkungen versetzten Besprechung von Kants Kritik[3]), nämlich Landsleute nicht gerade zu ihrem Vorteil mit Hilfe von Ausländern zu bezeugnissen.[4])

Daß Mendelssohn sich zu T. Hw. nicht äußerte, kommt laut seiner Bemerkung in den „Morgenstunden"[5]) von seinem vieljährigen Leiden (Nervenschwäche), das ihn zwinge, die Schriften der großen Männer, die sich in den letzten 15 Jahren in der Metaphysik hervorgetan, die Werke Lamberts, Tetens', Platners und selbst des alles zermalmenden Kant nur aus unzulänglichen Berichten seiner Freunde oder aus gelehrten Anzeigen, die selten viel belehrender seien, kennen zu lernen. Lambert ist im Erscheinungsjahr des Hw. gestorben. Tiedemann entlehnte von T. etliches Psychologische[6]).

2. Die Aufnahme durch Kant.

Kant hat dem Hw. von T. von Anfang an lebhaftes Interesse zugewandt. In einem Brief an Herz vom Anfang April 1778[7]) dient ihm dieses geradezu als Folie für das projektierte eigene Hauptwerk. Letzteres, schreibt er, sei noch nicht druckfertig. „Da ich von mir nichts erzwingen will (weil ich noch gerne etwas

1) 1778, S. 401.

2) 1777, S. 525.

3) Zugabe z. d. Gött. Anz. 19. Jan. 1782.

4) Auch Kant wird nicht bloß an Leibniz, sondern an Berkeley und Hume gemessen.

5) 1. Teil 1785.

6) z. B. die Lehre von der „Zurückbeugung", Hw. I, S. 283.

7) Akad. Ausg. X, S. 214 f.

länger in der Welt arbeiten möchte), so laufen viele andere Arbeiten zwischen durch. Sie rückt indessen weiter fort und wird hoffentlich diesen Sommer fertig werden. Die Ursachen der Verzögerung einer Schrift, die an Bogenzahl nicht viel austragen wird, werden Sie dereinst aus der Natur der Sache und des Vorhabens selbt, wie ich hoffe, als gegründet gelten lassen. Tetens, in seinem weitläufigen Werke über die menschliche Natur, hat viel scharfsinniges gesagt; aber er hat ohne Zweifel so wie er schrieb es auch drucken, zum wenigsten stehen lassen. Es kömmt mir vor: daß, da er seinen langen Versuch über die Freyheit im zweyten Band schrieb, er immer hoffete, er würde vermittelst einiger Ideen, die er im unsicheren Umrisse sich entworfen hatte, sich wohl aus diesem Labyrinthe herausfinden. Nachdem er sich und seinen Leser ermüdet hatte, blieb die Sache doch so liegen, wie er sie gefunden hat und er räth dem Leser an, seine Empfindung zu befragen — —." Das Hw. von T. ist Kant ein Vorbild, wie er es bei aller Anerkennung für dasselbe („viel scharfsinniges") nicht machen will. Es ist nicht genug in Gedanken vorbereitet und darum weitläufig, stellenweise ermüdend — Kant will eine durchdachte, gesichtete, kurze Arbeit liefern. Der Tadel trifft besonders den Versuch über die Freiheit. In diesem wird der zum Teil ganz wertvolle Inhalt durch den unbefriedigenden Schluß, der der Auseinandersetzung mit dem Satz vom Grunde gilt, in Schatten gestellt. Übrigens ist auch dieser Schluß in der Gesamtansicht von T. verankert[1]) und die Erklärung von ihm, daß er sich in seiner Überzeugung „bei den öfters wiederholten Untersuchungen seit länger als 10 Jahren bestärkt habe",[2]) läßt den Verdacht einer zu raschen Niederschrift als nicht haltbar erscheinen. Es liegt vielmehr Mangel an Produktionskraft vor.

Halten wir mit obiger Äußerung Kants vom April 1778 die bekannte Notiz Hamanns im Brief an Herder vom 17. Mai 1779 zusammen, Tetens Buch liege Kant immer vor Augen, so ist damit die Nachhaltigkeit des Eindrucks von T. auf Kant, die sich also jedenfalls auf 2 Jahre nach dem Erscheinen erstreckte, belegt. Will man doch für die Verzögerung der „Kritik" das Studium von T. mit verantwortlich machen.[3]) Als Zeugnisse innerer Auseinander-

1) Oben pag. 140, Ziff. 3. 2) Hw. II, S. 3.

3) Riehl, Kritiz. I², S. 234. Aber: es „laufen viele andere Arbeiten durch", z. B. das Interesse für das Philanthropin. cf. auch Vaihinger, Kantkommentar I, S. 152 ff.

setzung mit T. bieten sich zwei „Reflexionen" dar, die wohl aus diesen Jahren stammen. No. 230: „Tetens untersucht die Begriffe der reinen Vernunft bloß subjektiv („menschliche Natur"); ich objektiv. Jene Analysis ist empirisch, diese transcendental." Und No. 231: „Ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens (alle Handlungen, dadurch Begriffe erzeugt werden), nicht mit der Analysis wie Lambert, sondern bloß mit der objektiven Giltigkeit derselben. Ich stehe in keiner Mitbewerbung mit diesen Männern."

Der Eindruck, den Kant von T. empfing, dauerte aber noch länger an. Nach dem Erscheinen der „Kritik" liegen drei Äusserungen Kants darüber vor, daß er T. gerne unter den Kontrolleuren und Mithelfern bei dem mit der „Kritik" unternommenen Werk gehabt hätte. Direkt nachdem sie herausgekommen war, schreibt er an Herz, den 11. Mai 1781[1]): „Daß H. Mendelssohn mein Buch[2]) zur Seite gelegt habe, ist mir sehr unangenehm, aber ich hoffe, daß es nicht auf immer geschehen werde. Er ist unter Allen, die die Welt in diesem Punkte aufklären könnten, der wichtigste Mann, und auf ihn, H. Tetens und Sie, mein Wertester, habe ich unter allen am meisten gerechnet." An Garve, der in der Unzufriedenheit Kants mit seiner bekannten von Feder verstümmelten Rezension einen Beweis erblicken wollte, „daß ich zur Beurteilung eines so schweren und tiefsinnigen Buchs nicht penetration genug habe und daß es für mich nicht geschrieben ist",[3]) schreibt Kant erwidernd am 7. August 1783[4]), er bitte Ansehen und Einfluß zu gebrauchen, um ihm Feinde nicht zwar seiner Person, sondern jener seiner Schrift zu erregen, damit ihre Lehre, z. B. der Unterschied von analytisch und synthetisch u. a., in fein ordentlichem Verfahren geprüft werde. „Garve, Mendelssohn und Tetens wären wohl die einzigen Männer die ich kenne, durch deren Mitwirkung diese Sache in eben nicht langer Zeit zu einem Ziele könnte gebracht werden, dahin es Jahrhunderte nicht haben bringen können; allein diese vortreffliche Männer scheuen die Bearbeitung einer Sandwüste, die, bey aller auf sie verwandten Mühe, doch immer so undankbar geblieben ist. Indessen drehen sich die

1) Ak. A. X, S. 251.

2) „Ein Nervensaftverzehrendes Werk", Mendelssohn an Kant 10. April 1783 (Ak. A. X, S. 287).

3) An Kant 13. Juli 1783.

4) Ak. A. X, S. 315.

menschlichen Bemühungen in einem beständigen Zirkel und kommen wieder auf einen Punkt, wo sie schon einmal gewesen sind; alsdann können Materialien, die jetzt im Staube liegen, vielleicht zu einem herrlichen Bau verarbeitet werden." Ganz ähnlich schreibt er etliche Tage darauf an Mendelssohn, 16. August 1783[1], dieser solle Ansehen und Einfluß verwenden, eine nach einem gewissen Plan verabzuredende Prüfung der Sätze der „Kritik" zu vermitteln, z. B. 1. über die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile, 2. daß a priori nur über die formale Bedingung einer möglichen (äußeren oder inneren) Erfahrung überhaupt synthetisch zu urteilen möglich sei, 3. daß alles spekulative Erkenntnis a priori nur auf Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nicht auf Dinge an sich (die aber notwendig vorauszusetzen) gehe. Dann würden die Fragen der Dialektik der r. V. wenig Schwierigkeiten machen. „Zu diesen Untersuchungen würde ich gerne an meinem Teile alles mir mögliche beitragen, weil ich gewiß bin, daß wenn die Prüfung nur in gute Hände fällt, etwas Ausgemachtes daraus entspringen werde. Allein meine Hoffnung zu derselben ist nur klein. Mendelssohn, Garve und Tetens scheinen der Art von Geschäfte entsagt zu haben, und wo ist sonst noch jemand, der Talent und guten Willen hat, sich damit zu befassen?" Unter der älteren Generation wäre Kant also Mendelssohn als Mitarbeiter an seinem Problem am liebsten gewesen, weiterhin Garve, den er auch sonst[2] unter den besten Analysten nennt, und Tetens. Diese ältere Generation hat Kant enttäuscht. Als Mendelssohn in den „Morgenstunden" das Wort nahm, tat er es als Gegner. Kant[3] findet im oben gehörten Sinn auch das nützlich, weil Veranlassung gebend zur vollständigen Kritik des reinen Vernunftvermögens und zur Unterscheidung der bloß subjektiven Bedingungen ihres Gebrauchs von denen, dadurch etwas vom Objekt Gültiges angezeigt wird. Daß Tetens gar nicht dazu kam, sich zu äußern, war Kant jedenfalls schmerzlicher als eine gegnerische Kundgebung. Unter der jüngeren Generation stellt er Herz voran. Er hätte auch auf ein späteres Geschlecht gewartet in der Gewißheit, daß die von ihm angefaßten Probleme wiederkehren werden. Aber die jüngere lebende Generation griff ein, wohl über sein Hoffen; auf ihren Schultern drang er durch.

---

1) Ak. A. X, S. 322.

2) cf. oben pag. 102, Z. 6.

3) An Schütz, Ende Nov. 1785 (Ak. A. X, S. 405).

Man hat sich schon gewundert, daß Kant bei dieser Hochschätzung von T., die aus dem Begehren seiner Mitarbeiterschaft spricht, ihn trotzdem in seinen Schriften nicht nennt. Aber was Kant an T. schätzt, ist sein Talent und die im allgemeinen verwandten Bestrebungen. Vielleicht auch noch sein Anpassungsvermögen; denn es kann ihm nicht entgangen sein, wie stark seine Dissertation T. beeinflußt hat. Gerade was die Lossius und Feder an T. als trennend empfanden, war ja Kantischer (und Leibnizischer) Einschlag. So konnte Kant hoffen, mit der Kritik ihn noch mehr in seine Bahnen zu ziehen und von der andern Richtung abzulenken. Daß er sich mit dem, was T. sonst noch charakterisiert, nirgends ausdrücklich auseinandersetzt, kommt von dem Mangel an Typischem daran. Typisch sind ihm Plato, Aristoteles, Leibniz-Wolff, Locke-Hume, auch noch Malebranche und Crusius. T. verschwindet für Kant größtenteils hinter dem Typus Locke. Beweis ist die Kritik. Was wir aus den beiden angeführten „Reflexionen" als Ausstellungen an T. kennen, ist dasselbe was er hier an Locke tadelt. Die Bestrebungen Lockes fallen ihm unter den Versuch einer „empirischen Deduktion", womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser [der apriorischen] Erkenntnisse nicht begriffen hat."[1]) Dieses Wort trifft auch T. Wenn Kant von diesem sagte, er beschäftige sich mit „Evolution der Begriffe", mit Aufzeigen „aller Handlungen, dadurch Begriffe erzeugt werden", so ist das nichts anderes, als was Kant in der Kr. Lockes „physiologische Ableitung" nennt[2]) — diese ist ihm der bedeutendste Versuch einer empirischen Deduktion[3]) — und was er beschreibt als „Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen", das „ohne Zweifel seinen großen Nutzen" habe, aber bloß eine „quaestionem facti" betreffe und nur den „Besitz einer reinen Erkenntnis" erkläre, während in einer „transcendentalen Deduktion" die objektive Giltigkeit solcher Erkenntnis nachzuweisen wäre. Wenn ferner Kant sagte, die Untersuchung der Begriffe der r. V. durch T. sei „bloß subjektiv", drehe sich um Eruierung der „menschlichen Natur", oder seine Analysis sei „empirisch",[4]) während er selbst „objektiv" und „transcendental" untersuche, so

1) Kehrb. S. 105.

2) Kehrb. S. 105. 4.

3) Elsenhans, Fries und Kant I, S. 164.

4) Der Begriff Analysis ist nicht zu premieren.

ist das derselbe Vorwurf, nur anders ausgedrückt, der sich in obigem gegen Locke richtete.[1]) Es ist der psychologisch-genetische Gesichtspunkt, der bei beiden Männern zurückgewiesen wird, weil er den Kernpunkt der Kant allein interessierenden Giltigkeitsfrage verfehle — man kann die empirische Deduktion nur in uneigentlichem Sinn Deduktion nennen. Der „Nutzen", den jene Methode hat, besteht in der Abweisung angeborener Begriffe, in dem Aufweis der Erfahrung als Auslösungsbedingung der Vernunftbegriffe. „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel"[2]) — eben dank der Regel Lockes, der das Vorzügliche hatte, daß, da er die intellectualia nicht für connata erkannte, er den Ursprung suchte.[3]) Auf die „Evolution der Begriffe" bei T. übertragen: T. zeigte, wie zuerst Empfindungen resp. Vorstellungen da sind; diese reizen das Verhältnisgefühl zum Einsetzen an, dieses wieder den Verhältnisgedanken, die Verhältnisidee, den Verhältnisbegriff. Die Intellektualien sind also sekundäre Gebilde, in ihrem Hervortreten auf das Vorausgehen, die Vorbedingung der Sinneserfahrung angewiesen. Aber Locke beging nun nach Kant „den Fehler, daß er die Gelegenheit, zu diesen Begriffen zu gelangen, nämlich die Erfahrung, für die Quelle hielt",[4]) und den weiteren, daß er gleichwohl sich ihrer über die Grenze der Erfahrung hinaus bediente.[5]) Wären sie wirklich von den Sinnen entlehnt, so könnte Locke sie garnicht über die Grenzen der Erscheinungen hinaus brauchen, wodurch alles wieder in den „alten wurmstichigen Dogmatism" zurückfiel. Ihre Notwendigkeit und Allgemeinheit weist sie auf einen „ganz anderen Geburtsbrief als den der Abstammung von Erfahrungen". Stammen sie aber aus Vernunft, dann muß ihre Giltigkeit extra deduziert werden. Bei empirischen Begriffen wird die Frage quid juris entweder garnicht gestellt oder wenn gestellt, leicht beantwortet, „weil wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objektive Realität zu beweisen."[6]) Bei Intellektualien aber erhebt sich jene Frage des Herzbriefs vom Febr. 1772, „wie diese Begriffe sich auf Objekte

1) cf. auch Refl. II, No. 224 f. 227.

2) Kehrb. S. 647.

3) Refl. II, No. 226.

4) So auch Husserl gegen Locke (Log. Unters. II, S. 671), er habe die logischen Gesetze auf Sinnlichkeit begründet.

5) Refl. II, No. 227. 226; Kehrb. S. 4 (1. A.) und S. 111 Anm. (2. A.).

6) Kehrb. S. 103.

beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen".[1]) Diese Frage wird nicht gelöst durch den Nachweis, daß diese Begriffe garnicht empirisch hervortreten würden ohne die Vorbedingung der Sinneserfahrung, sondern allein durch den anderen, daß diese Begriffe durch Beziehung auf die Sinneserfahrung als deren Fundament auch objektive Giltigkeit erhalten. Es ist wie ein Austausch der Wesensbestandteile zwischen Vernunft und Erfahrung: die Vernunft gibt mit Subsumtion unter ihre Prinzipien der Erfahrung Anteil an ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit, die Erfahrung der Vernunft, soweit diese auf Erfahrung blickt, Anteil an ihrer objektiven Realität.

Kant läßt die Lockeregel als für die Gültigkeit etwas entscheidend nur gelten für Zweifelsfälle bei empirischen Begriffen,[2]) hingegen garnicht für die Fälle der Vernunftbegriffe. Das psychische Vorkommen dieser im Anschluß an aufgetretene Sinneserfahrung entscheidet über Giltigkeit noch nichts. Gibt es doch gewisse Vernunftbegriffe (die Ideen), die auftreten, und zwar mit dem Wesenscharakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit, und die doch keine objektive Giltigkeit haben. Bei empirischen Begriffen stammt aus der Erfahrung nicht bloß die auslösende Bedingung, sondern auch der ausfüllende Inhalt. Woher der letztere bei Vernunftbegriffen kommt, darum sorgt Kant sich hier nicht;[3]) erkannt wird er jedenfalls — eine Analyse bis auf den Grund ist dabei unnötig — mit derselben apodiktischen Gewißheit, die ein Kennzeichen aller Vernunfterkenntnis ist. Locke glaubte damit, daß er bei den Vernunftbegriffen auf ihre Auslösung durch Sinneserfahrung hinwies und sie selbst dadurch als Glied in der Kette der psychischen Erfahrungstatsachen nachwies, auch ihre objektive Realität erwiesen zu haben, wie sie ihnen als Erkenntnisfundamenten zukomme. Aber gerade in letzterer Eigenschaft brauchen sie einen anderen Giltigkeitserweis, weil der Lockesche sie als Fundamente tötet, denen Allgemeinheit und Notwendigkeit zukommen muß, nicht wie den Erfahrungsbestandteilen bloße — höchstens zu komparativer Allgemeinheit und hypothetischer Notwendigkeit zu steigernde Tatsächlichkeit. Die Anwendung vollends über Er-

1) Kehrb. S. 104.

2) cf. bei synthetischen Erfahrungsurteilen das Zurücksehen auf das X der vollständigen Erfahrung, von deren Teil ein Begriff zunächst abgezogen war, Kehrb. S. 40.

3) In der Dissertation noch eher.

fahrung hinaus kontrastiert mit dieser Ableitung aus Erfahrung aufs stärkste.

All' das hätte Kant, wie gegen Locke, so gegen T. eingewendet. Hätte T. dann hingewiesen auf seinen auch durch Lossius und Feders empiristische Angriffe hervorgehobenen Satz, daß er die Beurteilung der allgemeinen Vernunftsätze als eine Art von allgemeinen Erfahrungssätzen für einen Hauptirrtum ansehe, so hätte Kant den als offenkundige Inkonsequenz gebrandmarkt.

Bei diesem ausschließlichen Hinschauen auf die Lockeschen Partien in T. unter Ignorierung des Leibnizischen Einschlags hätte Kant T. sicher auch mit dem Typus des Physiker-Philosophen Aristoteles zusammengestellt gegenüber Plato, dem Mathematiker-Philosophen.[1]) Ersterer, sagt Kant, habe den himmelweiten Unterschied nicht genug gemerkt des reinen sich selbst erweiternden Vernunftvermögens, wie es in der Geometrie zutage trete, von dem durch empirische Prinzipien geleiteten durch Schlüsse zum Allgemeinen fortschreitenden; indem er Metaphysik als eine zu höheren Stufen aufsteigende Physik ansah, fand er in der Anmaßung, die sogar aufs Übersinnliche hinausgeht, nichts Befremdliches. — T. erwartet allerdings von der Erweiterung der Erfahrung auch für die Metaphysik etwas. Aber als Vertreter der mathematischen Methode hat er auch Platonisches in sich.

Der typische Repräsentant des Präformationssystems[2]) der r. Vernunft ist für Kant neuerdings Crusius.[3]) Dieses System ist ein mittlerer Weg zwischen den beiden andern, welche entweder Erfahrung durch die Begriffe oder die Begriffe durch Erfahrung ermöglicht sein lassen. Der Mittelweg nimmt subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken an, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte. Den Begriffen, die eine Gesetzlichkeit unserer subjektiven Organisation ausdrücken, würde die echte Notwendigkeit mangeln. Ihre Notwendigkeit müßte gefühlt werden, würde vom Skeptiker bei sich geleugnet und für lauter Schein ausgegeben. Durch die letzteren Ausführungen wird auch T. mitgetroffen.

1) In „Fortschr. der Metaph." (Ros. I, S. 567); Pölitz Metaphysikvorl. S. 20.

2) Kehrb. S. 682; cf. zu der Stelle Elsenhans, Fries und Kant II, S. 102 ff.

3) Refl. II, No. 224 f. 228; Brief an Herz vom Febr. 1772. In „Über eine Entdeckung" nimmt Kant den Leibniz'schen Harmoniegedanken für sich selbst in Anspruch (Ros. I, 481 f.)

Bei ihm liefert nicht die (äußere) Erfahrung die Begriffe, wie Kant dem ersten Weg vorwirft, sondern die innere Erfahrung liefert sie, durch ein „Gefühl der Notwendigkeit“, wie T. in „Spekul.“ ausdrücklich sagt, werden sie uns rasch kenntlich. Indem nun diese Begriffe der (äußeren) Erfahrung gegenüber als Prinzipien fungieren, entsteht auch bei T. eine Art Präformationssystem: diese Begriffe subjektiver Art bilden zugleich die „reine Luft“, durch die wir die Dinge sehen, sie schaden der Objektivität nicht. Der Gedanke eines teleologischen Aufeinanderbezogenseins beider Seiten fehlt bei T., ist aber leicht zu ergänzen. Freilich hat T. auch Gedanken, die an den Kantischen Kopernikanismus erinnern. So wenn er an das Lockesche things conformable to our ideas rührt,[1]) oder wenn er als objektiv wahr in philosophischem Sinn definiert das nach den Relationen unserer und jeder anderen Denkkraft Gedachte, die Impressionen mögen dabei sein, welche sie wollen.[2]) Ob Kant seinerseits von T. Anregungen aufgenommen hat für seine kopernikanische Umdrehung des Verhältnisses von Erfahrung und Begriff, Objekt und Subjekt, die er als einzige Rettung der echten Notwendigkeit gegenüber Empirismus und Präformation bezeichnet, ist nicht mehr nachzuweisen.

Dasselbe ist meistens da zu sagen, wo wir in Kant Ähnlichkeiten mit T. treffen. Wenn Kant in der Vorrede und Einleitung zur 1. Aufl. der Kritik von dem Modeton des Zeitalters, der Verachtung der früheren Königin der Wissenschaften,[3]) oder bei der deutschen Philosophie von ihrem alten Ruhm der Gründlichkeit[4]) oder wenn er von der hinter der fertigmachenden Spekulation dreinkommenden Untersuchung, ob auch der Grund gelegt ist,[5]) oder vom „Berichtigen“ der Erkenntnisse[6]) spricht, so sind das Anklänge an „Spekul.“,[7]) aber zugleich Gedanken, die Kant meist auch sonst geläufig waren.[8]) Die Berührung von „vor sich selbst klar und gewiß“[9]) mit „für sich evident“ T. Hw. I, S. 467 kann sich erklären aus dem beiderseitigen Fußen auf Leibniz. Der Aus-

1) Oben pag. 147.
2) Oben pag. 144.
3) Kehrb. S. 3.
4) Kehrb. S. 5 Anm.
5) Kehrb. S. 38.
6) Kehrb. S. 44.
7) Oben pag. 69. 92 f. 75.
8) z. B. Vaihinger, Komm. I, S. 89 ff.
9) Kehrb. S. 35.

druck „real“ [1]) findet sich bei Kant im selben Sinn wie bei T. „Realisieren“ und „reell“; aber „Realisieren“ kommt auch sonst, z. B. bei Mendelssohn [2]) in ähnlicher Bedeutung wie bei T. vor und „real“ natürlich auch. Der Hinweis auf die Bedeutung der vorgenommenen Untersuchung für „Umfang und Grenzen des Verstandes“ [3]) kann bei beiden Philosophen direkt aus Locke stammen. Die Unterscheidung von Verstand und Vernunft [4]) war durch den common sense in den Vordergrund getreten. Die „Grundkraft“ der Seele, das Ziel der Tetens'schen Untersuchung im Hw., läßt Kant als leitende Idee, [5]) als vom logischen Gesichtspunkt aus zu postulierende Einheit stehen, auf die man zuzusteuern habe, wenn man sie auch in der Empirie nie und unmöglich erreiche, wenn sie vor allem auch als etwaige „gemeinschaftliche Wurzel“ der „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis“ [6]) nicht den Ausgang der Untersuchung bilden dürfe. Das „unmöglich“ steht hier im objektiven Gegensatz zu der Ansicht von T., aber auch von der ganzen seitherigen Psychologie. Im einzelnen läßt Kant mehr psychische Grundkräfte stehen als T., sogar das bildende Vermögen neben der Imagination sei eine, [7]) während T. diese beiden der Vorstellungskraft eingliedert. Daß schon in der Sinnlichkeit Spontaneität zutage tritt, verfechten beide Philosophen; aber T. sagt das mit dem Blick auf die Empfindung und offenbar als Folgerung aus Leibnizischen Prämissen, bei Kant kommt seine originale Raumzeittheorie und der Begriff Synthesis in Betracht. Von der beiderseitigen Theorie des Bewußtseins und des Verhältnisses von Subjekt und Objekt darin war schon die Rede. [8]) — Brenke [9])

1) Kehrb. S. 103: Die objektive Realität von empirischen Begriffen aus Erfahrung beweisen. Ähnlich „obj. Realität“ in „Fortschr.“ (Ros. I, S. 513. 561), „reell“ ib. (Ros. I, S. 560. 566). „Realisieren“ in anderem Sinn („zum Objekt machen“) Kehrb. S. 462 Anm. T. cf. oben pag. 75.

2) „Schriften“ IV, 1, S. 505. 507.

3) T. oben pag. 124. Kant Kehrb. S. 153; Proleg. § 5.

4) Oben pag. 136. 146.

5) Kehrb. S. 506.

6) Kehrb. S. 47.

7) Pölitz, Metaph. S. 194. — Kant gibt in „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien“ den Grund an, warum der Rückgang auf die eine tätige Grundkraft nicht befriedigt: weil es nicht möglich ist, aus dem an Bestimmungen ärmeren Oberbegriff die bestimmungsreicheren Unterbegriffe herzuleiten (cf. Palme, Sulzers Psychol. S. 17.)

8) Oben pag. 135.

9) Erkenntnisth. v. Tetens, S. 70. 68.

findet einen Anklang an Kants „transzendentale Methode“, ein Analogon zu Kants „transzendentaler Einheit des Bewußtseins“, ohne die „nichts ist“, nichts, was objektive Giltigkeit zu beanspruchen hätte, bei T. in der Stelle Hw. I, S. 560: „Das allgemeine Denkgesetz, wornach der letztere Gedanke entstehet [daß die Verhältnisse der Impressionen unter gewissen Umständen auch Verhältnisse der Objekte sind] ist immer dasselbige.“ Das heiße, die gesetzliche Form, nach der die Vorstellungen zu solchen von Gegenständen gemacht werden, ist überall identisch. In Wirklichkeit ist „das allgemeine Denkgesetz“ der Hw. I, S. 551 genannte „allgemeine Grundsatz von der Zuverlässigkeit der sinnlichen Erkenntnis“, der die Zusammenfassung von Vorsichtsnormen bezeichnet, die man anwenden muß, um bei der Benützung der Impressionen als Zeichen von Objekten nicht danebenzugreifen; unter Einhaltung jener Vorsichtsmaßregeln kann man mit Hilfe der „Scheine“ zum Wesen kommen, — also eine außerhalb des Gesichtswinkels von Kant liegende Frage, der sich ja mit der aposteriorischen Erkenntnis nicht befaßt.

Die Anmerkung Kr. Kehrb. S. 130 gilt wie anderen, so auch T.: „Daß die Einbildung ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht.[1]) Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproduktionen einschränkte, teils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird.“ T. spricht anläßlich der Substanzlehre von „Vereinigung in der Empfindung“,[2]) welche durch die „Natur“ bedingt ist, welche von der Einbildungskraft in der Assoziation nur repetiert wird. Eine gewisse Produktivität auf dem Grund von Reproduktionen hat aber die Einbildungskraft bei T. doch, sofern sie als Dichtkraft auch neues Einfaches bilden kann. Die Kantische Produktivität derselben bezieht sich freilich auf etwas anderes, das innerliche Konstruieren des raumzeitlichen Grundgewebes.[3]) Der Hauptunterschied ist, daß Kant die raumzeitliche Bearbeitung der Empfindungen, die „Verknüpfung zu kontinuierlich zusammen-

1) Kant selbst noch nicht Kehrb. S. 116.

2) Hw. I, S. 394.

3) Hölder, Darst. der Kant. Erkenntnisth. 1873, S. 52.

hängenden Anschauungsbildern"[1]) dem Denken genommen und der Sinnlichkeit zugerechnet hat. So brauchte er dafür ein anderes Vermögen, für dessen Wahl vielleicht Hume unbewußt anregend war. In Betonung des Aktes der Raumsetzung hat ja T. mit Kant einige Ähnlichkeit.[2]) Wenn Kant den Begriff „Synthesis" in der Erkenntnispsychologie zugrundlegte,[3]) statt wie T. den Begriff „Verhältnis", so erreichte er damit eine stärkere[4]) Hervorhebung der Spontaneität, Produktivität des Subjekts.

Kant sagt in der 2. Aufl. der Kr.,[5]) in den Systemen der Psychologie pflege der innere Sinn mit dem Vermögen der Apperzeption, welch beide er sorgfältig unterscheide, für einerlei ausgegeben zu werden. Daran ist schon der Vater der Apperzeptionslehre selbst schuld, Leibniz, sofern er unter Apperzeption bald die durch höhere Spontaneität erreichte höhere Klarheitsstufe versteht, welche die unbewußten Vorstellungen zu bewußten erhebt, bald die reflexive Erkenntnis des inneren Zustands.[6]) Der erste Begriff ist weiter, weil er das Gebiet der äußeren und inneren Erfahrung umspannt; der zweite Begriff kann mit ihm verwechselt werden, weil die äußere Empfindung qua Empfindung zugleich innerhalb des Kreises der Innenerlebnisse liegt. Eine Verwechslung ist aber dabei, weil es sich bei der äußeren Empfindung meist nicht um ihren Empfindungscharakter, sondern um ihren aus dem Gebiet des Physischen im Unterschied von dem des Psychischen stammenden Inhalt handelt. T. gehört im allgemeinen nicht zu den Psychologen, die Apperzeption und inneren Sinn identifizieren. Erstere ist ihm ein aktiver Vorgang, der die vorher unbewußten resp. halbbewußten Empfindungen klärt. Der aus Locke stammende innere Sinn ist ein passiver Vorgang, d. h. die Fähigkeit, von den psychischen Erlebnissen hinter ihrem Auftreten deren Eindrücke zu erleiden. Beide Akte können nach T. nicht denselben Zeitpunkt ausfüllen. Die die Psyche vollauf in Anspruch nehmende Energie des Apperzipierens eines Empfindungs- oder Vorstellungsinhalts ist eben das Hindernis, daß dieser psychische Vorgang gleichzeitig

---

1) Hölder, S. 51.

2) Oben pag. 87.

3) Als „Zusammensetzung", der Lockeschen Philosophie entstammend.

4) Auch bei „Verhältnis" würde sie drin stecken, weil „Verhältnis" und „Form" zusammengehören bei Kant wie bei Lambert, was auch noch in der „Kritik" wenigstens bei den Formen der Sinnlichkeit zutagetritt.

5) Kehrb. S. 673.

6) Princ. de la nat. et de la gr.

ins Selbstbewußtsein tritt; letzteres kann erst hinterher der Fall sein. Aber der Kantische Vorwurf hat doch auch T. gegenüber eine gewisse Berechtigung, sofern er einschließt, daß die Kantische „transzendentale Apperzeption", wie überhaupt die transzendentale Methode sich ausdrücklich dem Erkenntnis*inhalt* zuwendet, während die auch von T. geteilte „psychologische Methode" in allen ihren Formen zunächst nur auf die Erkenntnis*erlebnisse* eingestellt ist, aber ohne weiteres auch glaubt die Fragen des Erkenntnisinhalts mitentschieden zu haben. Ganz frei ist übrigens auch Kant selbst von Verfehlung gegen seinen eigenen Vorwurf in der letzteren Fassung nicht: er läßt im „Schematismus" nur die Form des inneren Sinns, die Zeit, den Kategorien korrespondieren, nicht auch die Form des äußeren Sinns, den Raum, offenbar in der der psychologischen Methode entsprechenden Erwägung, daß, da ja der innere Sinn den äußeren einschließe (als Erlebnis), auch eine besondere Rücksichtnahme auf die Form des äußeren Sinns (wobei es sich aber um den Inhalt handelt) nicht vonnöten sei. — Im einzelnen betont T. bei der Apperzeption mehr die Funktion der Klärung, Kant mehr die der Vereinheitlichung: die im Selbstbewußtsein gegebene Einheit soll mit Hilfe der Kategorien, auch der Ideen[1]) im korrelativen Objekt gesetzt werden. Die Phänomenalität der inneren Erfahrung, die Kant schon in der Dissertation betont,[2]) hat auch T.; aber der Grund der Inadäquatheit der Selbsterkenntnis ist bei Kant die Zeitform, bei T. das Gehirnorgan, mittelst dessen die Seele sich selbst und ihre Aktionen auf ähnliche Art empfindet, wie das beseelte Auge sich selbst durch ein reflektiertes Licht im Spiegel sieht.[3]) Der sekundäre Charakter der inneren Erfahrung, von dem Kant bei der „Widerlegung des Idealismus" spricht, hat mit dem sekundären Auftreten derselben bei T. nichts zu tun. Bei Kant ist unter innerer Erfahrung die speziell psychische gemeint, bei T. die reflexive. Nach Kant ist die Bestimmung des Subjekts in der Zeit nur möglich unter Voraussetzung eines Beharrlichen, als welches uns nur die im äußeren Sinn zu uns sprechenden Dinge außer uns gegeben sind. T. läßt alle psychischen Erlebnisse, die auf das physische und auf das psychische Inhaltsgebiet bezüglichen, erst nachträglich dem Subjekt zum Selbstbewußtsein kommen. Von einer gegenseitigen

1) Kehrb. S. 462 Anm.
2) § 12.
3) Hw. II, S. 171.

Abhängigkeit bei den Begriffen Apperzeption und innerer Sinn kann wohl keine Rede sein.[1])

Gegenüber dem Begriff „synthetisch" ist T. in ähnlicher Verlegenheit, wie viele erste Leser der Kritik. Seine Auffassung berührt sich mit der später von Eberhard ausgesprochenen, wonach durch synthetische Urteile a priori einem Begriff „nichtwesentliche" Attribute beigelegt werden, d. h. solche, die auch notwendig, aber nur als Folgen, nach dem Prinzip des Grundes, nicht nach dem der Identität zu dem Begriff gehören. Die Antwort, die Kant gibt, daß das Synthetische durch eine dem Begriff untergelegte Anschauung ermöglicht werde, eine empirische oder reine Anschauung, in welcher vieles mit dem Begriff korrespondiere, anderes aber im Begriff noch nicht gedacht sei, hätte T. so gut wie Eberhard gegolten.[2]) Ebenso hat Kant die von T. beanstandete Unterscheidung von Mathematik und Philosophie, die mit dem Begriff des Synthetischen zusammenhängt, in den „Fortschr. der Metaphysik" gegen alle vorherigen „Metaphysiker" aufrecht erhalten. Den Kantischen Standpunkt in dieser Frage faßt Scheler im Anschluß an die „Kritik" so zusammen:[3]) „Weder Definitionen,[4]) noch Axiome,[5]) noch Demonstrationen[6]) [apodiktische Beweise, sofern sie intuitiv sind] gibt es in der Philosophie. Was als Explikation und Exposition innerhalb der Philosophie der Definition entspricht, sie aber niemals völlig vertreten kann, steht nicht am Anfang, sondern am Ende der Untersuchung. Die Grundprinzipien philosophischen Denkens bedürfen einer Deduktion, sind also keine Axiome". — Das Hinausgehen über die Erfahrung mittelst der Vernunftbegriffe hätte T. wie Locke die Rubrizierung unter dem Dogmatismus eingetragen. — Ein Empiriker des inneren Sinns, so hätte wohl Kants Gesamturteil über T. gelautet, der mit seinen Untersuchungen nicht aufs Objekt kommt, sondern bloß aufs Subjekt, der inkonsequenterweise die nicht induktionsmäßige Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit der Vernunfterkenntnis festhalten will, in letzterem Fall aber auf ein vom Skeptiker mit Er-

---

1) Oben pag. 2, Z. 1.

2) In „Über eine Entdeckung."

3) Die transz. u. psychol. Methode, S. 20. Über den Unterschied von „Kritik" und „Preisschrift" in dieser Frage cf. Riehl, Kritiz. I², S. 262 f.

4) Kehrb. S. 558.

5) Kehrb. S. 561.

6) Kehrb. S. 562.

folg angegriffenes Gefühl rekurrieren muß, der trotz der kritischen Frage nach dem Recht der Metaphysik mit der Lösung, Erforschung der Genesis der Vernunftbegriffe in der inneren Erfahrung, völlig fehlgreift, wegen Festhaltens der mathematischen Methode den Nerv der Schwierigkeit gar nicht entdeckt und schließlich dogmatistisch die Erkenntnisgrenze überspringt, für den es aber schade ist, wenn er nicht noch Kritizist wird.

3. Versuche der Verbindung von Kant und Tetens.

a) Platner.

Unstreitig bedeutete Kants Sieg die Verdunklung von T. Die ruhige Weiterentwicklung in den seitherigen Bahnen brach ab, Kant gab den neuen Kurs an. Immerhin ganz vergessen war T. nicht. Ein sehr warmer Verehrer von ihm unter den Zeitgenossen, der auch Propaganda zu machen verstand, war Platner (1744 bis 1818). Er war auch Eklektiker, gewandten und klaren Geistes, aber gar nicht systematisch und produktiv.[1]) In der 1. Aufl. seines Hauptwerks „Philos. Aphorismen" Teil I (Logik und Metaphysik) 1776 herrscht Leibniz vor. In der 2. Aufl. 1784 findet sich T.'s inzwischen erschienenes Buch berücksichtigt, doch in untergeordnetem Maß; noch mehr gilt das von Kants Kritik. Erst später hat Platner Kant genauer studiert. Die dadurch geschaffene Vertiefung scheint neben persönlichem Bekanntwerden mit T. ihn erst recht in die Beschäftigung mit T. hineingeführt zu haben.[2]) Schulzes Änesidemus 1792 schuf eine neue Richtung bei Platner, den Skeptizismus. Die grundstürzende Neubearbeitung der „Aphor." in der 3. Aufl. (Teil I, 1793) war durch diese 3 Faktoren, Kant, Tetens, Schulze bedingt. Über seine Stellung zu Kant sagt Platner: „Im Ernste wird es mir schwer, mich zu überreden, daß ich Kants Gegner sei . . . Es gibt, so denke ich, nur eine Philosophie und das ist die wahre, welche zu ihren Untersuchungen von dem Grundsatze ausgeht, daß Gewißheit des menschlichen Erkenntnisses erweislich ist nur in bezug auf das Erkenntnisvermögen; und am Ende ihrer spekulativen Laufbahn sich in den

1) Über ihn die Arbeiten von Arthur Wreschner, bes. Ernst Platner und Kants Kritik d. r. V. mit bes. Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus, 1893.

2) Wreschner, S. 12 vermutet, „daß Pl. erst durch Kant auf gewisse Fragen aufmerksam wurde und sie dann mit Hilfe und an der Hand Tetens'scher Sätze löste."

Gedanken zurückzieht: Erfahrung, gemeiner Menschensinn und Moralität . . . diese wahre Philosophie will Kant, diese wahre Philosophie will ich." [1]) Seine Einwendungen gegen Kant beziehen sich nicht auf dessen Philosophie (= was Kant im Grunde meint), sondern gegen dessen Lehrgebäude, speziell gegen den „Dogmatismus" in der „Ästhetik" und „Analytik". Der „dogmatischen Kritik" stellt er seine eigene „skeptische Kritik" gegenüber. [2]) Noch größeren Eindruck als Kant hat auf Platner nach seiner eigenen Angabe T. gemacht. „Wirklich hat mich," schreibt er in der Vorrede zur 3. Aufl., [3]) „nächst Tetens Versuchen über die menschliche Natur, kein neuerlich herausgekommenes philosophisches Buch so sehr interessiert als Kants Kr. d. r. V. Hätte das zuerst genannte Werk sich selbst etwas mehr angekündigt (seitdem ich den würdigen Verfasser persönlich kenne, kann ich mir das sehr gut erklären); wäre es so, wie das Kantische, gerade in einem Zeitpunkt erschienen, wo mehrere denkende Köpfe durch ihre Einsichten geneigt und durch ihre literarischen Verhältnisse vermögend waren, eine Revoluzion in der Philosophie zu unterstützen: sehr leicht hätte es auf das Zeitalter den Grad des Einflusses haben können, den wir durch die Redensart, Epoche machen, auszudrücken pflegen." Wenn man das Werk Platners selbst fragt, so ist sein subjektiver Eindruck über den Einfluß von T. auf ihn dahin zu rektifizieren, daß die Anregungen Kants doch die bedeutenderen waren. Immerhin hat Wreschners gründliche Arbeit gezeigt, in welch weitgehender Weise in Platners Philosophie der Versuch vorliegt, den Eklektizismus auch auf Harmonisierung von Kant und T. auszudehnen. Was der Tetens'sche Anteil an den Platnerschen Gedanken ist, liegt in den verhältnismäßig wenigen Fällen klar, wo T. zitiert wird. Öfter ist die Bezugnahme eine erst aufzufindende, seis „offenbare", seis mehr „versteckte". Hierbei befolgt Wreschner die Methode, die Abweichungen der 2. u. 3. Aufl. von der 1. auf die 3 Männer Kant, Tetens, Schulze zu verteilen. Direkter Bezug auf T. wird genommen von Pl. in folgenden Fällen: daß es zwischen Subjekt und Prädikat noch andere Verhältnisse gebe als Einerleiheit und Verschiedenheit; [4]) daß bei der Kausali-

1) Vorrede zu 3. Aufl. V f.

2) „Während also Kant von dem Skeptizismus Humes zu seinem Kritizismus geführt wurde, wurde Pl. vom Kritizismus Kants zu seinem Skeptizismus in der 3. Aufl. geführt" (Wr. S. 17). 3) VII f.

4) Schon in 2. Aufl., § 76 Anm. 611 Anm.; cf. Wr. S. 27.

tät wie von Wolff so neuerlich von T. auf die „Abhängigkeit“ der Wirkung von der Ursache gedrungen werde;[1]) daß bei der Kausalität, im Gegensatz zu T., das Begreifen vielleicht „nur bloß logisch“ zu erklären sei;[2]) daß in allem Urteilen ein Vergleichen sei — die Bedenklichkeiten des scharfsinnigen T. über diesen Punkt glaubt er neuerdings durch Umänderung des Satzes „die Wärme dehnt die Körper aus“ gehoben zu haben;[3]) daß die Auffassung nach T. widersinnig und allzugrob sei, die inneren und Gedächtniseindrücke seien möglicherweise Nachbilder der Außendinge.[4]) Wo T. nicht ausdrücklich zitiert wird, bleiben natürlich Fragezeichen. Am wichtigsten erscheint Wreschner die Betonung der geistigen Selbsttätigkeit bei beiden und die Berührungen in der Kategorienlehre. In der Vertretung der Aktivität des Verstandes, sagt Wreschner,[5]) liege die Bedeutung von T. für die Geschichte der Philosophie. Daß T. Selbsttätigkeit schon in der Empfindung ansetze, geradezu den Grundcharakter der Menschheit in ihr erblicke, habe auf Platner eingewirkt. — In der Kategorienlehre kam es zum Gegensatz gegen Kant, da Platner Raum und Zeit zu den übrigen Kategorien rechnete, allerdings ihnen doch wieder eine Sonderstellung einräumend als Formen, die die „materielle Welt“ konstituieren.[6]) Die Kategorien bei Platner sind höchste Gattungen des Vorstellbaren, lassen Eigenschaften erkennen, die allen Gegenständen gemeinsam sind. Als unbestimmte Fähigkeiten sind sie angeboren, aber inhaltlich, ihrem Stoff nach stammen sie aus Gefühlen, so der allgemeine Gegenstandsbegriff,[7]) die Begriffe Raum,[8]) Eigenschaft, Subjekt, Akzidenz,[9]) Kausali-

---

1) 3. Aufl. § 845 Anm.; Wr. S. 70.

2) 3. Aufl. § 850 Anm.; Wr. S. 71.

3) 3. Aufl. § 540 Anm.; Wr. S. 93 f.

4) 2. Aufl. § 334; 3. Aufl. § 214; Wr. S. 79.

5) S. 27. Anm. Hiermit trete T. in die Reihe resp. an die Spitze jener Philosophen, deren wichtigster Vertreter Kant und deren hohe Bedeutung darin liege, daß sie gegen Hume und seine Nachfolger auf die Aktivität des Verstandes hinwiesen und damit einen so wuchtigen Anstoß gegen das stolze Gebäude der Assoziationspsychologie ausführten, daß ihm selbst so hochbedeutende Vertreter der englischen Philosophie, wie Alex. Bain und J. St. Mill nicht widerstehen konnten.

6) Könnte das auf T. „Spekul.“ zurückgehen (oben pag. 89)? Von früheren Schriften von T. kennt Pl. jedenfalls die Sprachschrift (3. Aufl., S. 229).

7) Wr. S. 50.

8) Wr. S. 58.

9) Wr. S. 64f.

tät.[1]) Wenn man sie transzendental macht, d. h. sie von den Raum- und Zeitbestimmungen befreit,[2]) kann man sie auch auf Dinge an sich anwenden. Ein vollständiges und systematisch geordnetes Verzeichnis von ihnen gibt es nicht, sein eigenes erscheint Platner nur als das natürlichste. Es zählt außer dem „Vorstellbaren" oder „Gegenstand", welcher oberste Gattung ist, noch 10 Kategorien.[3]) Weil sie in einer subjektiven Anlage gründen, können sie nur zu subjektiver Wahrheit führen;[4]) jede objektive Wahrheit ist in der 3. Aufl. bestritten. Von dieser Kategorienlehre führt Wreschner besonders die Verbindung von a priori und a posteriori (angeboren als Anlage, dem Stoff nach aus innerer Erfahrung), ebenso den bloß subjektiven Charakter — den übrigens auch Änesidemus hat — auf T. zurück. Man hätte in der Voraussetzung, daß Platner von T. auch die früheren Schriften kannte, auch auf die Leugnung eines Verzeichnisses („Ursachen"), auf den Begriff transzendental („Spekul.") und auf ihren Charakter als Abstraktionsgebilde („Ursachen",[5]) „Spekul.",[6]) Hw.[7])) hinweisen können. — Fernere Beziehungen, auf die Wreschner aufmerksam macht, sind die von Platner angegebene Bezeichnung seiner Aufgabe als p s y c h o l o g i s c h e r und kritischer Untersuchung des Erkenntnisvermögens.[8]) Die Fragestellung „Ob und wiefern Metaphysik als Untersuchung nützlich und als Resultat oder System möglich sei" führt Wreschner auf Kant zurück, es kommt aber auch T. „Spekul." in Betracht.[9]) Ferner wird genannt der Hinweis auf Mathematik als Beweis der Wahrheit der Vernunfterkenntnis,[10]) die Widerlegung des Idealismus[11]) — die Wr. bei T.

1) Wr. S. 70. 72.

2) 3. Aufl. § 658; Wr. S. 46.

3) 1. Substanz, 2. Accidenz, 3. Eigenschaft, 4. Verhältnis, 5. Einheit, 6. Vielheit, 7. Ursache, 8. Wirkung, 9. Raum, 10. Zeit (Wr. 43 Anm.).

4) Wr. S. 101.

5) Oben pag. 39: Durch Abstraktion gebildete Begriffe.

6) z. B. oben pag. 88 ff.: Achten auf die Empfindungsgattung, von der die Begriffe herstammen; oder pag. 87: Raum abstrahiert von einer Beziehungstätigkeit.

7) Hw. I, S. 389 „Abstraktionen"; auch S. 469: Grundsätze kennen wir aus Beobachtungen, nur die Urteile selbst sind nicht Beobachtungen, noch Abstrakta aus Beobachtungen.

8) Wr. S. 16.

9) Oben pag. 74.

10) Wr. S. 100.

11) Wr. S. 112.

für mißlungen hält —, die Seelentheorie,[1]) die Phänomenalität,[2]) die Bewußtseinslehre[3]) u. a.

b) Neeb.

Dieselbe Hochachtung wie Platner bringt Johannes Neeb T. entgegen. Neeb (1767—1843) vertrat, solange er Professor in Bonn war, zuerst die Kantischen, dann die Reinholdischen Prinzipien, in seiner nachbonnischen Zeit ging er zur Glaubensphilosophie (Hemsterhuis, Jakobi) über. Den Reinholdischen Standpunkt, aber auch die nebenhergehende eklektische Neigung weist sein Lehrbuch „System der kritischen Philosophie auf den Satz des Bewußtseins gegründet“, 1795 auf. Das darin zum Ausdruck kommende Interesse für T. kann direkt entstanden sein oder über Reinhold auf Platner zurückgehen, dessen Schüler Reinhold eine Zeit lang war und den er auch später noch mit Achtung nennt.[4]) Neeb spricht von „dem großen Tetens, den man vielleicht so wenig nennt, weil man so viel von ihm sich zugeeignet hat“,[5]) oder von „unserem Tetens“, der hier wieder der Linie der Wahrheit am nächsten war.[6]) In der Vorrede sagt er, er habe die Schriften gelesen, denen der Stempel des Selbstdenkens aufgeprägt war[7]) — zu diesen muß er auch die von T. rechnen. Auch in die Geschichte der Logik reiht er T. ein:[8]) „Einen Schatz logischer und metaphysischer Wahrheiten enthalten Tetens' Versuche über den menschlichen Verstand; sie überwiegen an spezifischem Gewichte viele berühmtere Werke“. T. wird von Neeb bei folgenden wichtigeren[9]) Punkten erwähnt. Einmal beim Satz vom Bewußtsein. Die Aufklärung über ihn, sagt Neeb, verdanke er zwei scharfsinnigen Männern, T. und Reinhold. T. habe zuerst von allen Philosophen eine Erklärung des Bewußtseins versucht: „ein Gefühl mit dem Unterscheiden der gefühlten Sache und seiner selbst“, und die Ansicht vertreten, das Bewußtsein sei seinem Entstehen nach kein Leiden, sondern ein Handeln des

1) Wr. S. 123.
2) Wr. S. 96.
3) Wr. S. 20. 79 ff.
4) „Scharfsinniger Eklektiker“ (Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens 1789, S. 188 u. a.).
5) § 51.
6) § 93.
7) S. VI.
8) I, S. 289 ff.
9) Erwähnungen wie S. 512. 452. 457 übergehe ich.

Gemüts.[1]) Der Satz des Bewußtseins ist aber der Angelpunkt des ganzen philosopischen Systems: der „allgemeinste und erste", „unbeweislich".[2]) Wird doch der Unterschied der Wolffischen und Kantischen Schule so bestimmt: jene wollte mit Hilfe der logischen Prinzipien des Widerspruchs und des Grundes in die übersinnliche Höhe sich versteigen; diese sucht in das Innerste des Menschen selbst einzudringen, um jene Tatsachen des Bewußtseins rein auszufinden und auszuheben, welche apriori jeder reinen und empirischen Erkenntnis zugrunde liegen.[3]) Ob ohne Reinhold[4]) und Kants Apperzeption Neeb den grundlegenden Charakter des Bewußtseinssatzes allein aus T. ersehen hätte, ist zweifelhaft. Bei der speziellen Bewußtseinstheorie führt Neeb an, daß T. das Wahrnehmen am genausten mit Auskennen definiere und dieses vom eigentlichen Unterscheiden — der von Crusius beanstandeten Wolffischen Definition von Bewußtsein — unterscheide;[5]) ferner daß T. eigentliches Denken und Bewußtsein trenne und beides mit einander erst das „Bewußtsein von etwas haben" konstituieren lasse.[6]) — Weiter rühmt Neeb an T. die innige Verbindung von Spontaneität und Rezeptivität, sofern nach ihm kein Begriff ohne Empfangen und keine sinnliche Vorstellung ohne Handlung der Spontaneität sein sollte.[7]) Schon Leibniz habe gegenüber der tabula rasa die dispositions actives et passives gestellt, aber die beiden letzteren noch nicht so eng zusammengenommen wie T. Es gehöre mehr als oberflächliche Kenntnis des inneren Naturmechanismus beim Vorstellen dazu, um den kühnen Ausdruck niederzuschreiben: „tätiges Empfindungsvermögen".[8]) Der niederste Grad der Selbsttätigkeit sei das Ergreifen und Auffassen der Eindrücke, von T. „Apprehensionsvermögen" genannt und Kants „transcenden-

1) Neeb § 51; cf. T. Hw. I, S. 263. 285.

2) § 56.

3) II. Teil, Vorr. IV.

4) cf. die prägnante Briefstelle Reinholds (Vaihinger, Komm. I, S. 170): Der kritische Philosoph hält sich an die bloße Zergliederung der notwendigen und allgemeinen Gesetze der vorstellenden Kraft, die er durch Reflexion über die zur inneren Erfahrung gehörigen Tatsachen des Bewußtseins kennt etc. und die er auch aus jenen Tatsachen . . . entwickeln würde, wenn ihm nicht die schwankenden Begriffe etc. Hindernisse in den Weg legten.

5) § 52. 450; cf. T. I, S. 351. 353.

6) § 58; cf. T. I, S. 348—57: 592—94.

7) § 93.

8) cf. T. I, S. 607.

taler Einbildungskraft" entsprechend.[1]) Wenn von T. der Unterschied des Menschen vom Tier in die Selbsttätigkeit gesetzt werde, während von Reimarus in die Reflexion und von Herder in die Besonnenheit, so seien die drei Männer nicht so weit von einander; der eine sehe mehr auf die Ursache, der andere mehr auf die Wirkung.[2]) — In der Annahme der Phänomenalität, daß wir die Dinge nicht kennen, wie sie unabhängig von unserem Vorstellen an sich sind, daß wir die Welt nur nach dem Standpunkt unseres Körpers d. i. nach der Organisation der Sinnlichkeit uns vorstellen, stellt Neeb Kant, Reinhold, T. einander gleich; sogar Condillac habe Ähnliches. Von T. zitiert er Hw. II, S. 152—57.[3]) Der stolze Titel einer Ontologie (Wissenschaft apriori von den notwendigen Merkmalen der Dinge überhaupt) müsse für den bescheideneren der allgemeinen Phänomenologie (Wissenschaft apriori der notwendigen Merkmale einer Erscheinung überhaupt) hingegeben werden.[4]) Hier ist das spezifisch Kantische des Erscheinungsbegriffes preisgegeben. — Bei den Kategorien erwähnt Neeb von T. die der Einheit,[5]) die er zu den transzendenten Verstandesbegriffen rechne, und vor allem die Kausalität.[6]) Während Hume diesen Begriff von der Einbildungskraft, Ideenassociation und Gewohnheit herleite und seine Objektivität verwerfe, weil ihm keine Impression entspreche; während Locke, Jakobi und Feder seine Realität aus den Empfindungen des inneren Sinnes zu erhärten suchen, leite T. ihn aus den Operationen der Vernunft, der Tätigkeit des Begreifens und der Abhängigkeit des Begriffenen vom Grund ab. Einige mißkennen dies und bürden ihm auf, er sehe auf bloßes Gefühl des inneren Sinnes. Andere beschuldigen ihn, er habe bei obiger Bestimmung den Erkenntnisgrund mit dem Existenzialgrund, einen Begriff der analytischen Vernunft mit einem Begriff des synthetischen Verstandes verwechselt.[7]) Aber diese Beschuldigung verdient er nicht. „Warum soll dieser scharf-

---

1) § 96. Das „Apprehensionsvermögen" geht auf T. I, S. 611. Aber der Ausdruck ist allgemeiner: Apprehension der Sachen, des Objekts wird I, S. 473 von der Idee, I, S. 375 von der Vorstellung gebraucht.

2) § 502.

3) § 102.

4) II. Teil, S. 122.

5) I. Teil, S. 130; cf. T. I, S. 338.

6) I. Teil, S. 138.

7) Offenbar Crusianer und Kantianer. Auch Platner spricht einen solchen Verdacht aus, cf. oben.

sinnige Mann die objektive Abhängigkeit der Sache von einer andern sich nicht durch diese Vorstellungsart so gut denklich machen dürfen, als der kritische Philosoph durch die Abhängigkeit der Folge vom Grunde, bei der Verstandesfunktion im hypothetischen Urteil?" „Er sieht auf Abhängigkeit beim Denken, auf Bestimmung, notwendige Setzung des einen durch das andere. Da faßte er die Vorstellung richtig. Nur führt von der Vernunfthandlung kein Weg der Deduktion zur metaphysischen Anwendung des Begriffs." Neeb muß also den allgemeinen Standpunkt von T., wie er außerhalb des Hw. hervortritt, kennen, der mittelst des Satzes vom Grund oder von der Kausalität aufs Unendliche kommen will. Er verteidigt T. gegen Beschuldigungen der Verwechslung von logischem und realem Grund durch Hinweis auf Kants „metaphysische Deduktion" des Kausalbegriffs aus dem hypothetischen Urteil. In der Kantischen Kausaltheorie schillert allerdings verschiedenes durcheinander,[1]) wie bei T., aber der eine ist nicht durch den andern gerechtfertigt. — Bei der Lehre vom Urteil, sagt Neeb auch wie Platner, bemerke T. gegenüber Lockes Definition als Wahrnehmung der Einerleiheit und Verschiedenheit der Vorstellungen ganz richtig, daß diese Erklärung nur auf einige Arten des Urteils passe.[2]) — Über Kant sagt Neeb:[3]) Kant, dieser tiefsinnige Analytiker, zerlegte den menschlichen Geist in seine mannigfaltigen Kräfte und Vermögen, erforschte genau das Charakteristische derselben, bestimmte den Wirkungskreis jeder Kraft, das Gebiet jedes Vermögens und beantwortete zum erstenmal die Frage: Ob und wie Metaphysik möglich sei? Sein System entstand aus der glücklichen Vereinigung der Leibnizischen und Lockeschen Philosophie." Der ganze theoretisch-dogmatische Teil der Kritik sei gegen Hume gerichtet, welcher nicht bloß den gefährlichen Schlag auf das Haupt der Königin der Wissenschaften, der Methaphysik, führte, sondern auch von dem Prinzip aus: Erfahrung ist die Quelle aller soliden und objektiven Erkenntnis, die Erfahrung selbst in ihren innersten Fundamenten erschütterte; denn da er fand, daß die Begriffe, welche die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung ausdrücken, nicht urkundlich erweisen konnten, daß sie aus der Erfahrung entsprungen sind, so hielt er

1) cf. Laas, Analogien der Erfahrung S. 191. 85—87; Manno, Zeitschr. für Phil. 1894, S. 189 f.

2) § 254; cf. Locke, 4. B., 1. Kap.

3) II. Teil, S. 483.

sie für objektiv ungültig.[1]) Am Anfang dieser Sätze tritt diejenige Auffassung Kants hervor, bei der nach Riehl T. „der eigentliche und wahre Vorgänger, ja zum Teil selbst Doppelgänger Kants wäre.[2])

c) Fries.

Die psychologische Richtung, als deren respektabelster Vertreter T. doch von vielen in der Stille geschätzt wurde, war mit Kant nicht tot, nur zurückgedrängt. Nicht bloß Eklektiker wie Platner und Neeb mit ihren gutgemeinten, aber zu wenig tief angelegten Harmonisierungsversuchen zeigen das. Auch entschiedenere Systematiker, Reinhold und sein Gegner Fries sind ein Beweis. Reinhold, der erfolgreichste Vorkämpfer der Kantischen Philosophie in jener ersten Zeit, zeigt doch einen psychologischen Einschlag, wenn er als Grundlegung, „Elementarphilosophie" eine Untersuchung der Vorstellung und als Ausgang den „Satz des Bewußtseins" [3]) empfiehlt. Die Zurückführung der zwei Stämme menschlicher Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, auf eine einheitliche Wurzel, die er anstrebt, ist eine psychologische Sorge, die auf die Suche nach der „Grundkraft" zurücklenkt. Die Unterscheidung der Formen apriorischer Erkenntnis und der Vorstellung dieser Formen bei ihm, die Kant in der Dissertation auch noch hatte, in der kritischen Zeit aber verwischte, ist in nuce das Fries'sche Problem. Tat bei ihm, aber auch bei Platner und Neeb dieser psychologische Einschlag der Kantfreundlichkelt keinen Eintrag, so rückt derselbe bei Fries (1773—1843) mehr in den Mittelpunkt seiner Bestrebungen und richtet sich kritisch gegen die psychologiefeindliche Seite in Kant, ohne freilich die Harmonisierungstendenz zu zerstören. Auf T. nimmt Fries in seinen Schriften auffallend wenig Bezug.[4]) Trotzdem dürfte ihm dieser Philosoph schon früh durch seinen Lehrer Garve, jedenfalls aber dann durch Platner nahegebracht worden sein. Wenn je kein direkter, so liegt doch eben in den Impulsen Platners sicher ein

1) II. Teil, S. 123 Anm.; S. 483.

2) Kritiz. I², S. 233.

3) cf. oben bei Neeb.

4) Nach gütiger Mitteilung von Herrn Dr. Nelson ist dies nur an zwei Stellen bei Fries der Fall, nämlich in dessen „Psychischer Anthropologie" 1. Bd., 2. Aufl., S. 98 („Scheidet seine Beobachtung trefflich von Materialismus und Metaphysik") und in seiner „Geschichte der Philosophie" 2. Bd., S. 594, wo ebenfalls gerühmt wird, daß T. dazu beigetragen habe, die physiologischen Erklärungsgründe aus der Psychologie auszuscheiden.

indirekter Einfluß von T. auf Fries vor. Es konnte nicht unbemerkt bleiben, daß Fries „in verschiedenen Hauptpunkten seiner Lehre mit Platner übereinstimmt“.[1]) Darunter sind solche, die gerade seine eigenartige Position bedingen und die Platner mit T. gemein hat. Diese Punkte sind Scheidung des unmittelbaren Vorhandenseins der Erkenntnisse in unserem Geist und des (reflektierten) Wissens darum, Gewinnung des letzteren Wissens mit Hilfe der Psychologie und subjektiver Charakter aller Erkenntnisprinzipien infolge gleichmäßiger Ableitung aller aus dem Wesen der Vernunft. Die Scheidung der in der „unmittelbaren Erkenntnis“ vorhandenen apriorischen Gesetze von dem mit Hilfe der „Reflexion“ erworbenen Bewußtsein („Wiederbewußtsein“)[2]) von ihnen mag mit auf die Anregung Jakobis, seinen Gegensatz von unmittelbarem und mittelbarem Wissen zurückgehen; wir fanden sie aber auch bei Reinhold und Platner, bei T.[3]) und bei seinen Kritikern Lossius und Feder. Nicht bloß die Lockesche Lehre vom inneren Sinn, von von der Reflexion, auch die Leibniz'sche des virtuellen Angeborenseins konnte zu jener Scheidung führen. — So bringt auch der zweite Punkt, die anthropologische Methode, Fries nicht gänzlich Seite an Seite mit den Empiristen innerhalb der psychologischen Richtung. Nicht die Erfahrungsseelenlehre oder innere Experimentalphysik hat Fries bei seiner Methode im Auge, sondern eine Art innerer Naturlehre oder eine „philosophische Anthropologie“.[4]) Diese bietet freilich auch eine Beschreibung der Vernunft, aber sofort mit der Abzweckung, zu einer „Theorie“ der Vernunft zu gelangen, und als Theorie schreitet sie dann zu „höheren Methoden“, als die Beschreibung ist, fort. Bei der Auffindung der Vernunftprinzipien leitet sie die „Spekulation“,[5]) die aus dem gemeinen Verstandesgebrauch die allgemeinsten apodiktischen Gesetze der Mathematik und Philosophie abstrahierend heraushebt; nur in Notfällen, wo die Spekulation nicht ausreicht, ergänzend die „Induktion“,[6]) deren Hauptaufgabe sonst die Erforschung empirischer Naturgesetze ist. Aber die Induktion kann die allgemeinen und

1) Elsenhans, Fries und Kant 1906, I, S. 18.

2) Elsenhans I, S. 209.

3) Hw. I, S. 469; cf. auch den Unterschied von Verhältnisgedanken und Verhältnisideen, oben pag. 124.

4) Elsenhans I, S. 6 f.

5) Elsenhans I, S. 174.

6) Elsenhans I, S. 207.

notwendigen Wahrheiten niemals von sich aus begründen, setzt diese vielmehr schon bei ihrem eigenen Verfahren als „leitende Maximen“ voraus. Die Gültigkeit der Prinzipien liegt nach Fries vielmehr in ihnen selbst gemäß ihrem Charakter als „unmittelbare Erkenntnis“,[1]) alles reflektierte Wissen um sie kann nichts mehr dazu tun, etwa durch Beweisen, sondern kann bloß die Gültigkeit als vorhanden konstatieren mit Hilfe des „Wahrheitsgefühls“ oder der Evidenz. Mit letzterem Satz wird der Befürchtung Kants begegnet, der alle Empirie von Vernunfterkenntnis deswegen fernhalten will, weil sie deren Charakter als allgemein und notwendig alteriere. Indem Fries ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit unbedingt festhält,[2]) kommt er an die Seite nicht nur Kants, sondern auch der Leibnizianer innerhalb der psychologischen Richtung, wie T.[3]) und Platner. Mit den Begriffen „Spekulation“ und besonders „Vernunfttheorie“ knüpft er an die Ontologie an.[4]) Die eine Sonderstellung einnehmende „philosophische Anthropologie“ erinnert etwas an das abgekürzte Verfahren, das T. bei den Vernunfterkenntnissen nach dem Vorbild von Leibniz und dem vorkritischen Kant einschlägt. Fries „Wahrheitsgefühl“ ist nicht mit dem „Wahrheitsgefühl“ bei T. zu vergleichen,[5]) sondern mit dessen „Gefühl der Notwendigkeit“ in „Spekul.“ [6]) oder mit dem „für sich evident“ in Hw.[7]) — Die Objektivität der Vernunfterkenntnis hätte Fries vom Standpunkt des unmittelbaren Wissens aus auch bei Ablehnung des spezifisch Kantischen Objektbegriffs festhalten

---

1) Elsenhans I, S. 260: „Die Lehre von der „unmittelbaren Erkenntnis“ bildet so ein Gegengewicht gegen den empirischen Charakter der anthropologischen Methode.“

2) cf. den Satz von Fries: „Allerdings wäre es höchst ungereimt, die Grundsätze der philos. Logik, die notwendigen Grundsätze der Denkbarkeit der Dinge durch empirische Psychologie d. h. durch Erfahrungen beweisen zu wollen“ (Els. I, S. 11, cf. 121. 259).

3) Elsenhans findet es bemerkenswert, „wie der die Erkenntnislehre psychologisch bearbeitende T. in seiner Betonung der Unzulänglichkeit der Induktion und der Notwendigkeit ihrer „Vermischung“ mit „allgemeinen notwendigen Vernunftsätzen“ mit dem auf Kant fußenden Verf. einer „anthropologischen Vernunftkritik“ Fries völlig übereinstimmt“ (Archiv f. Phil. Bd. XXI, 1907, S. 119). Über die Vermischung oben pag. 138, Z. 2.

4) Oben pag. 70.

5) Oben pag. 169. Es stammt bei Fries aber auch nicht gänzlich aus Jakobi, Els. I, S. 219—31.

6) Oben pag. 78.

7) Hw. I, S. 467.

können. Daß er diese Erkenntnis nur als subjektiv anspricht, geschieht in Übereinstimmung mit der eklektischen Tradition. Eine „Deduktion“ der Vernunfterkenntnisse gibt Fries mit dem Zweck der Rechtfertigung, eventuell Berichtigung des vom Wahrheitsgefühl Begleiteten: aus einer Theorie der Vernunft wird „deduziert“ oder abgeleitet, welche ursprüngliche Erkenntnis wir notwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus notwendig für unsere Vernunft entspringen. Es wird auf diese Weise die ursprüngliche Erkenntnis und zwar gleicherweise in allen ihren Formen, als Kategorie, Idee und praktisches Prinzip, erwiesen als mit dem Charakter subjektiver Allgemeinheit behaftet[1]) — ein Charakter, auf den auch T. das Wesen der Frage nach objektiver Wahrheit eingeschränkt hatte.[2])

All dies zeigt, die Fries'sche Korrektur an Kant bedeutet nur die intensivste Form der Reaktion der psychologischen Richtung, speziell der durch T. und Platner am besten vertretenen leibnizisch-psychologischen Richtung gegen das Kantische System. Daß noch weitere Strömungen, z. B. die Glaubensphilosophie, in Fries zum Wort gelangten,[3]) bleibt hier außer Betracht.

Das Ergebnis unseres Überblicks über die Aufnahme von T. durch die Zeitgenossen ist: T. wird von Anfang an mehr gekannt als genannt. Ohne Kants Auftreten wäre wohl Hume und als Fortsetzer und (leibnizianisch gerichteter) Gegenpart T. in Deutschland mehr durchgedrungen. Kant drängte die psychologische Strömung stark, aber doch nicht völlig zurück. In Fries erhob sie das Haupt wieder. T. war inzwischen über all dem Neuen, was die öffentliche Aufmerksamkeit beherrschte — sein Nekrologist Bugge spricht mit Cicero von den wechselnden Träumen Fieberkranker — stark in Vergessenheit geraten. Pölitz in seinem Überblick über jene Epoche[4]) führt nicht einmal seinen Namen an, dafür manche entschieden weniger Bedeutende. Tennemann kam leider nicht dazu, seine Geschichte der Philosophie bis zu dem Zeitpunkt von T. weiterzuführen. Am ehesten hatte von T. eine Weile Beachtung gefunden sein Kausalbegriff und seine Bewußtseinslehre, die Betonung der geistigen Spontaneität und der Insuffizienz der bloß formalen Logik (der „Vernunftlehre“), das

1) Els. I, S. 181.
2) Hw. I, S. 531 ff.
3) Das Verhältnis zu Kant s. eben bei Elsenhans.
4) Metaphysikvorl. Kants, Einl. XXII.

Festhalten der rationalen Epitheta „allgemein und notwendig" im strengen Sinn neben dem psychologischen Erfahrungsstandpunkt. Die im letzteren Sinn getriebene Arbeit an den Fundamentalbegriffen, der im wesentlichen subjektive Wahrheitsbegriff und das Bekenntnis zur Metaphysik haben die Stimme der Kantgegner gestärkt, während T. selber nicht in die Arena des Streites hinabstieg. Am erfolgreichsten für T. geworben hat Platner. Dieser verehrte in ihm den gleichgestimmten Geist, ähnlich wie später Beneke, mit dessen Urteil über T. wir unsere Arbeit begannen, und der gerade jene beiden Männer zusammenstellte:[1]) „Möchten doch seine [T.] und Platners Schriften [„diese reichen Fundgruben feiner psychologischer Bemerkungen"] wieder zu Ehren bei uns kommen!"

1) Psychol. Skizzen 1825, II, S. 602.

Schluß.

Johann Nikolaus Tetens gehört nicht zu den produktiven und systematischen Philosophen. Das ist nicht reiner Nachteil. Was Laas von Lambert sagt,[1]) er der Kleinere habe vor Kant und Leibniz doch voraus, daß man weniger als bei diesen nötig habe Gewebe wieder aufzutrennen, gilt ebenso von T. Die produktiven Geister mit der neuentdeckten Wahrheit, die sie als Universalschlüssel behandeln, die Systematiker aus Gründen des Systems vergewaltigen beide die Wirklichkeit. Umgekehrt Männer wie T. besitzen eben diesen Respekt vor der Wirklichkeit, einen theoretischen Takt sozusagen, das richtige Augenmaß (Bismarck) auf geistigem Boden. Eine eklektische Zeitströmung, welche die Wahrheit durch Nebeneinanderstellen der gegensätzlichen Standpunkte zu umfassen sucht, kam dieser geistigen Eigenart von T., zugleich seinen Gemütsbedürfnissen entgegen. Wenn es aber zweierlei Eklektizismus gibt, einen, der ohne Sinn für die tieferliegenden Probleme die Gegensätze mechanisch zusammenstellt, und einen, der sie und über ihnen die höhere Einheit wenigstens fühlt und ahnt, so ist T. ein Vertreter der guten Art. Das gibt ihm auch bei aller liebenswürdigen persönlichen Bescheidenheit und trotz dem Mangel eigener Produktivität, die ihn zur Rücksichtnahme auf das weist, was andere vor ihm und neben ihm sahen, eine bemerkenswerte Selbständigkeit und Überlegenheit des Urteils, die sich bei allen die Menschheit und die eigene Zeit bewegenden Fragen ohne weiteres im Vordertreffen weiß.

Das Wesentliche seiner geschichtlichen Position ist die Synthese von Leibniz und Locke; dabei behält er aber die Verdienste der früheren Philosophie und alle zeitgenössischen Leistungen scharf im Auge. Ja wir konnten geradezu bemerken, wie ihm das Verständnis seiner eigenen Grundlage, Leibniz-Locke, erst

1) Allg. deutsche Biograph., 17. Bd., S. 155; ihm nach Harnack, Gesch. der Akad. I, 1, S. 439.

allmählich durch spätere Anregungen völliger zuwuchs, das Verständnis für Locke durch Anregung Humes, das Verständnis für Leibniz durch Anregung Kants (Dissertation). Im Vordergrund stand ihm die deutsche Philosophie. Jene Synthese mit der englischen war ihm aber abgesehen von inneren Gründen der Kongenialität mit Locke schon durch das Studium in Rostock nahegelegt, wo die Auseinandersetzung mit den Engländern üblich war, und wo Wolff, die deutsche Hauptgröße, jedenfalls keine unumschränkte Nachfolgerschaft, zum Teil scharfen Widerspruch fand. Zu Ende geführt hat T. jene Synthese zwischen Rationalismus und Empirismus nicht, sowenig wie sonst jemand in jenem Zeitalter. Kant konnte ihm hierin keine Dienste tun; der ließ zwar die Vernunft mit der Erfahrung zusammenwirken, hielt aber den Gegensatz zwischen ihnen im Übrigen aufrecht. T. sieht den Gegensatz, den er auch hat, für überbrückbar an, er betont den Erfahrungscharakter auch der Vernunft. — Auch speziell bei der Frage der objektiven Giltigkeit liegt die Synthese Leibniz-Locke zugrunde, bei T. und bei Kant. Hier wird in Formulierung des kritischen Problems der empirischen Seite zu viel eingeräumt, bei Kant auch in Fixierung der Erkenntnisgrenze. Andererseits bleiben bei beiden noch manche rationalistische Schlacken, mit denen Hume schon gründlicher aufgeräumt hatte.

Die Eigenart von T., zugleich ein Zug der Zeit, ist das psychologische Interesse. Die Psychologie weist bei ihm eine doppelte Bedeutung auf. Einmal steht sie im System der Wissenschaften und zwar mit der Theologie auf dem immateriellen Gebiet gegenüber der das materielle Gebiet behandelnden Physik. Sodann ist sie für sonstige Wissenschaften, speziell für die Metaphysik von grundlegender Wichtigkeit.

Nehmen wir zunächst die innerpsychologische Arbeit von T., so stellt diese die schönste Frucht jenes gerade hierin so ertragsreichen Zeitalters dar. T. faßt nicht quantitativ alle derartigen Erträgnisse zusammen. Man findet auch da und dort etwas schärfer gesagt als bei ihm. Aber er will die Studien an den fundamentalen Punkten weiterrücken, dabei sich und anderen noch größere künftige Klarheit vorbehaltend. $1\frac{1}{2}$ Dezennien arbeitet er, indem er überall Material sammelt, auf der Grundlage, die Leibniz und Wolff geschaffen und auf der Baumgarten, Reimarus, besonders auch Sulzer, aber letzterer doch mehr nur mit stoßweisen Einzelabhandlungen, weiterbauten. Locke hatte wie

die Zeit, so jedenfalls auch ihn gewaltig angeregt und zwar in diesen Arbeiten sicher ohne das geringste Gefühl seinerseits von einem Gegensatz gegen die deutschen Bestrebungen. Das Ziel von T. war Gewinnung und Einteilung der seelischen Grundtriebe und zwar zuerst der praktischen, die er anfänglich leibnizisch in genauer Abhängigkeit von den schon weiter aufgehellten theoretischen wähnte. Im Verhältnis von Erkennen und Wollen erwies sich im Verlauf der Untersuchungen jene Parallelität als nicht haltbar; im Verhältnis von Erkennen und dem damals gerade heller ins Licht tretenden Gefühl blieb ein leibnizischer Rest, der ja aber auch gewisse Erfahrungsgründe für sich hat, in der Form einer umgekehrten Korrespondenz. Empirische und rationale Psychologie sind für T. keine Gegensätze; auf dem Weg der Erfahrungen hofft er auch die Seelenmetaphysik weiter zu fördern, der einheitlichen psychischen Grundkraft selbst immer näher zu kommen. Genau besehen ist ihm aber die Seelenmonade nicht bloß Ergebnis, dem alles, Erfahrungen und zuletzt Räsonnements zustreben, sondern schon Voraussetzung. Er bringt das Schema schon mit von einer kontinuierlich nach oben, von Vermögen zu Vermögen, auch von Teilvermögen zu Teilvermögen sich entwickelnden einheitlichen Spontaneität. Dieses Schema ist aber weit genug, um eine Alterierung der Erfahrungsresultate hintanzuhalten. Wo es sich nicht anwenden läßt, wo generische Unterschiede der Auflösung in bloße Gradualität widerstreben, bleiben sie ruhig stehen als Zeugnis bis jetzt nicht weiter gediehener Analyse. Den richtigen Eindruck der analytischen Arbeitsweise von T. bekommt man nur bei eigener Lektüre. Es ist auch nicht leicht, das Wesentliche des psychologischen Standpunkts kurz, in einem Schlagwort zusammenzufassen. „Objektiver Analytiker“ (Dessoir) ist zu weit und zu formal. Allerdings treibt er nicht bloß Intusspektion, sondern berücksichtigt und zwar in ungeheuer umfassender Weise die Beobachtungen aller übrigen in- und ausländischen Zeitgenossen. Aber in ähnlicher Art zugleich subjektiv und objektiv arbeiten doch so ziemlich alle Psychologen. Inhaltlich charakterisiert sich sein Standpunkt vielleicht am besten als bedeutsamster damaliger Vereinigungsversuch der deutschen Lehre von der Spontaneität des Denkens und Bewußtseins mit der von Engländern und Franzosen aufgebrachten, in Deutschland besonders durch Männer wie Sulzer übernommenen Einsicht in die Bedeutung der rezeptiven Sinnlichkeit. Von den sonstigen häufigen,

natürlich nicht immer glücklichen Harmonisierungen verdient Erwähnung, daß er neben einander das Recht des Experiments und der Pathologie (mit Krüger), der Physiologie (mit Bonnet), ja schon der Biologie für psychologische Studien und zugleich die überragende Bedeutung rein psychischer Beobachtung vertritt. Anspruchsvolle Zeiterscheinungen wie die Assoziationspsychologie schränkt er auf ihren wirklichen Wert ein. Zu schwierigen Entscheidungen, wie zu der über das Unbewußte, sammelt er unermüdlich Material. Daß er schon Aufgaben, wie Aufhellung der Genesis der Objektvorstellung nachging, wird ihm unsere Zeit, die sie mit anderen Mitteln wieder aufnimmt, danken. Wir bedauern, daß er psychische Tatsache und psychologische Reflexion häufig nicht auseinanderhielt, daß er wie seine Zeit zu stark die physikalische Methode der Atomistik zum Muster nahm. Aber wenn wir heute von den psychischen Gesamtzuständen als dem Concretgegebenen ausgehen, so hat doch auch schon T. trotz andersartiger Methodik genau besehen den unselbständigen Charakter des Einzelnen, das konkrete Ineinander alles Seelischen wohl bemerkt. So ist er in der Psychologie nicht bloß historisches Phänomen. Man pflegt als für heute wichtig zu nennen, daß er das psychische Experiment bei sich anwandte (Hw. I, 198), daß er die Association der Ideen und der Bewegungen schon unter dasselbe Gesetz befaßt hat.[1]) Man könnte als bemerkenswert noch anführen das Nebeneinander der Begriffe Verhältnis und Grund beim Denken, die Wechselbeziehung von Denken und Bewußtsein, die ersten Anlässe für Einsetzen des Denkens schon innerhalb der Sinnlichkeit (Analoga des Urteils Hw. I, 357. 456; sinnliche Abstrakta 129 ff. 363; Übergangsgefühl 195 ff. 353; Apperzeptibilität 101 ff. 351), die vorsichtige Abwägung, ob etwas seelisch oder körperlich zu erklären ist (cf. die materiellen Ideen im II. Band), die Einsicht, daß die Dichtkraft aus Elementen neues Einfaches zu bilden vermag (Hw. I, 119 ff.), die Vorwegnahme des „Gefühlstons“ u. a. m. Die Analyse von T., die allerdings schließlich ein ziemlich kompliziertes Gefüge bloßlegt (Hw. I, 309. 356), wird uns nicht mehr mit Stumpf,[2]) angesichts der Husserl'schen Zergliederungen, als zu weit getrieben erscheinen.

Kant besonders hat darauf hingewiesen,[3]) daß die Psychologie geradeso wie die Physik allgemeinere philosophische Unter-

1) Dessoir, auch Riehl, letzterer Kritiz. I², S. 235.

2) Oben pag. 3.

3) cf. H. Maier in Kantstudien 1898, S. 397.

suchungen, nämlich die von ihm sogenannten transzendentalen schon voraussetze. Auch T. hat diese Abhängigkeit der Psychologie von der Ontologie, der „Grundwissenschaft“ durchaus nicht übersehen.[1]) Was ihn aber charakterisiert, ist die Annahme, daß die Psychologie ihrerseits eine hervorragende Bedeutung für die Metaphysik und speziell die oberste metaphysische Disziplin, die Ontologie habe. Diese solle psychologisch fundiert werden; dies ist die richtige Methode zu ihrer Perfizierung.

T. ist zeitlebens Verehrer der Metaphysik. Es ist zwar Modesache, sie zu verachten, aber für den Deutschen Ehrensache, sie zu halten. Leibniz und Wolff haben sie gefördert, in ihren Bahnen Baumgarten, Reimarus, Lambert, Eberhard. Aber auch Andersgerichtete wie Crusius, Eschenbach arbeiteten an ihr. In der Schrift „Ursachen“ hat T. ziemlich viele Rezepte, mit denen ihr geholfen werden soll. Mehr Erfahrungen für die Theologie, Kosmologie, Psychologie! Vor allem noch Arbeit in der Ontologie: Begriffsverdeutlichung, Wortfixierung, apriorische Reinigung von Widersprüchen! In „Spekul.“ hält er das fest, aber setzt präziser an Stelle der verdeutlichenden Analyse die realisierende Analyse, und diese ist Sache der Psychologie.

Die Ontologie ist die Lehre von den Prinzipien der Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt. Das Wesen dieser Prinzipien wird von T. erläutert durch die Analogie des logischen Gesetzes, des mathematischen Axioms und des physikalischen Gesetzes. Wenn T. sagt, das Verfahren der „Vernunftlehrer“ genüge ihm nicht, er greife darüber hinaus zu dem der Mathematiker und Naturlehrer, so ist ihm der Prinzipienapparat der gewöhnlichen Logik zu dürftig, er will ihn erweitern. Aber das Wesen der logischen Gesetze, speziell des Widerspruchssatzes bleibt ihm Muster, sagen wir gleich Ideal aller Erkenntnisprinzipien. Vom physikalischen Gesetz übernimmt T. für letztere die Unabänderlichkeit, den Zwang, dem dadurch das Geschehen „unterworfen“ ist, den Ausschluß alles Beliebens und aller Willkür. Vor allem aber legt er zugrund das Vorbild des mathematischen Axioms. Anhänger der mathematischen Methode ist T. zeitlebens geblieben. Der Kern derselben ist nämlich nicht die geometrische Form, sondern das Ausgehen von in sich sicheren Fundamenten, von denen aus das Wissen deduktiv zum Spezielleren und Speziellsten

---

1) Oben pag. 112.

herabgeführt werden kann. Auch gegenüber Kants Bekämpfung, welcher Begriff und Anschauung, mit der Zeit immer deutlicher, von einander schied, blieb T. bei jener Analogie. Er schiebt nur die zweite Aufgabe, die sie involviert, die Deduktion, mit Kants Preisschrift der Zukunft zu, der Gegenwart die erste, die Festlegung des Grundes.

Die durch den Hinweis auf diese logischen, mathematischen, physikalischen Analogien erläuterten ontologischen Prinzipien erhalten nun die üblichen Prädikate „allgemein und notwendig“ sogut wie die von ihnen beherrschte Erkenntnis. Sind sie doch ihrem Wesen als Prinzipien nach das höchste Allgemeine und der letzte Grund. Mit jenen Prädikaten sind sie auch zugewiesen dem Wesensbestand der „Vernunft“. Dabei sind jene Prädikate genauer zu verstehen im Sinn des Strengallgemeinen und des Echtnotwendigen im Gegensatz zu der Taxation durch Hume, der sie bloß im Sinn durch Induktion gewonnener komparativer Allgemeinheit und im Sinn von Gewohnheitsnotwendigkeit gelten lassen wollte (letzteres jedenfalls teilweise). Humes Angriff darf man nicht durch eine Verteidigung en bloc, sondern nur durch Nachweis jenes Charakters an den einzelnen Klassen von Prinzipien begegnen. Es zeigt sich dann, daß allerdings Verwechslungen vorkommen können und vorgekommen sind, Verwechslungen des Strengallgemeinen mit dem komparativ Allgemeinen besonders bei Leibnizianern, welche kosmologische etc. Sätze als ontologische einschmuggelten,[1] aber auch Verwechslungen echter Notwendigkeit mit bloß scheinbarer, letztere Fälle allerdings mehr auf dem Gebiet des Erfahrungswissens, als der Prinzipien selber, welche vielmehr von T. allermeist, wenn auch zum Teil unter Zugeständnis einer milderen Form von Notwendigkeit (Grundsätze nicht mehr „ersten Rangs“)[2] gerettet werden. Betreffs des Strengallgemeinen hat T. schon die richtige Einsicht, die nach ihm aus „jeder guten Vernunftlehre“ zu entnehmen ist,[3] daß es nicht Ergebnis der — ja in jedem Fall unvollständigen — Induktion sein kann, daß man unter Umständen sehr frühe davon überzeugt ist, daß die Begriffe von einzelnen Dingen keinen Gegensatz zu ihm bilden, sondern gleicher Art sind[4] — eben als Ideen, als der ideellen (so auch Husserl),

---

1) Oben pag. 137.
2) Oben pag. 140.
3) Hw. I, S. 465.
4) Hw. I, S. 467f.

begrifflichen Sphäre angehörig. Erst die „Vermischung" mit solchem Strengallgemeinen macht die (komparativ) allgemeinen Erfahrungssätze, das „Reellste in unserer menschlichen Erkenntnis", nach Form und Zusammenhang möglich.[1]) Aber Feder hatte doch nicht Unrecht, wenn er auch für induktive Vergewisserung eintrat. Beide Positionen streiten faktisch nicht mit einander; die Induktion darf jedenfalls hinterher nichts finden, was mit der präsumierten Setzung als strengallgemein kollidiert.[2]) Wenn T. darauf hinweist, bei der höchsten Stufe des Allgemeinen, bei der Prinzipienstelle stehe der Abstraktions- oder Beobachtungsweg seiner Gewinnung — man denke an den Transzendentierungsprozeß — nicht im Widerspruch mit dem Ursprünglichkeits- und Reellitätscharakter desselben, der so groß sei wie bei den Begriffen einzelner Gegenstände, so hängt dies, wie die Kantische Unterscheidung von abstrahens und abstraktus,[3]) mit der Verankerung der Prinzipien in der Vernunft zusammen, wobei aber noch die Frage ist, ob solche Verankerung in der Vernunft von allen Prinzipien qua Prinzipien vorzuliegen hat. — Auch bei dem Merkmal der Notwendigkeit hat T. richtige Blicke. So schon den, daß Prinzipien unter den Begriff „Voraussetzungen"[4]) fallen, also — müßte man ergänzen — selbst nicht notwendig im logischen Sinn sein können. Aber die Prinzipien werden von T. nun doch notwendig genannt und zwar im Sinne von „natürlich" oder speziell substantial notwendig. — Der Grund hängt mit der näheren Art der Verankerung derselben im Wesen der Vernunft zusammen. Die substantiale Notwendigkeit wird erschlossen auf Grund von Ständigkeit oder von erfahrener Nötigung, gefühltem Zwang.[5]) Von hier aus verstehen sich die Anklagen auf Psychologismus, auf Verwechslung von psychischer Nötigung und Denknotwendigkeit, die gegen T. erhoben werden.[6]) Soweit aber jene Vernunftverankerung gelingt, liegt eben faktisch in zu wechselnder Betrachtungsweise beides vor, logische und reale Notwendigkeit. Was sodann die „absolute Notwendigkeit" bei T. betrifft, so bedeutet diese nicht bloß den genannten unvermeidlichen Zwang, wie manche die „angeborenen

1) Hw. I, S. 465 f.
2) Oben pag. 163.
3) Oben pag. 110.
4) cf. oben pag. 143, Z. 4.
5) Oben pag. 143, Begriff No. 1.
6) Stumpf, oben pag. 2; Störring, die Erkenntnisth. von T., S. 65.

Begriffe" in diesem Sinn absolut geheißen hatten; sie geht vielmehr bei Grundsätzen wie bei jedem Satz — allerdings bei Grundsätzen mit dem schon gerügten Zirkel[1]) — auf das Verhältnis von Subjekt und Prädikat. Absolute Notwendigkeit ist vorhanden in allen Fällen, wo aus unmittelbarer Begriffskonfrontierung sich ein Denkverhältnis ergibt, im Unterschied von bedingter Notwendigkeit, wo eine, seis logische seis reale,[2]) Vorbedingung erfüllt sein muß, ehe Begriffe konfrontiert werden können. Bei den Grundsätzen zweiten Rangs erweckten die im Satz vereinigten Begriffe den „Schein", als stehen sie im Verhältnis bedingter Notwendigkeit, während doch absolute vorliegt. Dies ist möglich infolge „unnatürlicher Absonderung"[3]) und erklärt die Angriffe auf sie. Die „natürliche" Notwendigkeit ist die echte gegenüber bloßer associativer, die in Wahrheit Zufälligkeit ist, in welche Hume aber einen so großen Teil der echten auflösen möchte.

Was die Zahl dieser ontologischen Fundamentalien betrifft, der Grundbegriffe und Grundsätze, so werden dieselben gewöhnlich beispielsweise aus der Tradition aufgenommen. Daß die Gesetze der gewöhnlichen Logik nicht ausreichen, sondern ergänzt werden müssen, steht ihm frühe fest. Nachdem er schon in „Ursachen" Systematisierungsversuche erwähnt hatte, wie die von Tönnies, macht er im Hw. selbst einen solchen mit Hilfe der Leibniz'schen Verhältnistafel. Das in seinem Denkbegriff neben dem Verhältnissetzen eine Rolle spielende Begründen benützt er zu jenem Behufe nicht. Auf Grund jenes Fundamentalienverzeichnisses ändert er dann die logische Urteilslehre um. Spätere Zurechtstellungen durch ihn selbst beweisen aber, daß jener Versuch nicht endgültig geglückt war: logische Relationen korrespondieren nicht immer ontologischen. Mißlich ist auch, daß neben jener Verhältnistafel Gemeinbegriffe in unbestimmter Zahl stehen, besonders die grundlegenden des Objekts, der Substanz, und daß auch Grundsätze noch neben jener erwähnt werden,[4]) die nicht in Beziehung zu ihr gesetzt erscheinen. Das Verhältnis von Begriff und Satz ist schwankend.[5])

---

1) Oben p. 143.
2) Logische: Raisonnements; reale: Empfindungskonstellationen.
3) Oben pag. 141.
4) cf. Hw. I, S. 327. 415. 537.
5) Oben pag. 77.

Die Parallelisierung der ontologischen Fundamentalien mit den logischen Gesetzen bedingt ihre Formalisierung. Lamberts und Lockes Vorgang waren von Einfluß. Es ist das eine weittragende Bestimmung, die das syllogistische Wissensideal oder die mathematische Methode zertrümmert. Es würde sich eine Untersuchung gehören darüber, wie es möglich ist, den ganzen Reichtum des Erkenntnisinhalts aus der Erkenntnisform abzuleiten. Davon hat T. nichts. Dagegen legt sich der Gedanke nahe, ob die „allgemeinen Theorien", das Gewebe „ruhender Gedankenreihen" des achten Versuchs[1]) auch bloß formal zu verstehen sind, etwa entsprungen aus der Kombination der verschiedenen Erkenntnisprinzipien unter sich, oder ob dieselben nicht, wie die Leibnizischen Vernunftwahrheiten, auch zugleich inhaltlichen Charakter haben. Die unbestimmt vielen Gemeinbegriffe und Grundsätze, die sich ohne scharfe Trennung neben die ontologischen Prinzipien stellen, lassen auch für Inhaltliches Raum, und der Prozeß der Transzendentierung weist geradezu auf solches hin.

Als letzte Bestimmung der ontologischen Prinzipien ist ihre Eigenschaft qua ontologische, nämlich ihre Beziehung auf die Wirklichkeit hervorzuheben. Dabei richten sich die Prinzipien infolge des Transzendentierungsprozesses nur noch auf die Wirklichkeit überhaupt, die spezielleren Vernunftgebilde auf eine mannigfaltiger bestimmte Wirklichkeit. Sehen wir nun, welche Bedeutung T. für die Erkenntnis des Wirklichen der Vernunft direkt und welche Bedeutung er der Sinnlichkeit beimißt. Von dem naiven Wahrheitsideal der Übereinstimmung mit dem Objekt ist er im Prinzip abgekommen. Widersprüche, in die man sich bei jenem Ideal verwickelt, nötigen zum Rückzug aufs Subjekt (psychologische Methode No. 1).[2]) Er teilt also nicht mehr den Glauben der (dogmatistischen) Ontologie, mit Hilfe der Vernunft, seis direkt seis durch Vermittlung geläuterter Sinnlichkeitsbeiträge, die Wirklichkeit abgebildet zu erhalten, weder die gewöhnliche Wirklichkeit noch etwa eine eigens angenommene noumenale. Wenn T. in einer Kantkritik von einer „Verstandeswelt"[3]) spricht, kann das nur den Sinn einer aus der Subjektivität hinausprojizierten Objektsphäre haben. Wohl besonders von Humes Einfluß bestimmt geht T. aus von der subjektiven Existenz der Vernunft. Ob ihr etwas

1) Oben pag. 146.
2) Oben pag. 96.
3) Oben pag. 175.

in der Wirklichkeit entspricht, wird betreffs ihrer einzelnen Prinzipien noch fernerer Untersuchung vorbehalten. Das Wahrscheinlichste ist ihm, daß philosophisch betrachtet (im Gegensatz zum naiven Realismus) objektive Wahrheit und Gültigkeit der Vernunftprinzipien identisch sei. Andersartige Sinnlichkeitsgebilde würden das Wesen objektiver Wahrheit nicht alterieren, solange nur die Vernunftprinzipien dieselben blieben. Die letzteren sind demnach wesentliche, erstere nur accidentielle Bestandteile des Begriffs objektiver Wahrheit. Objektiv wahr ist hiernach das vernunftgesetzlich regulierte Subjektive, objektiv falsch das „bloß Subjektive“ d. h. hier das Willkürliche.[1]) Wird gesagt, wir möchten beim Wahrheitssuchen ein vom Subjekt unabhängiges Wirkliches treffen, so entgegnet T., das kann nur sein im Sinn einer Übertragung, Projizierung, die selbst wieder nur vernunftgesetzlich zu begründen ist. Daß wir z. B. die subjektive Begreiflichkeit als Charakter nehmen für objektivische Dependenz, ist eine Voraussetzung, aber zugleich ein Grundsatz und ein Postulat.[2]) Es wird dann bei den einzelnen Prinzipien immer zuerst ihre subjektive Grundform und dann die Frage ihrer Übertragung ins Objektive behandelt. Daß die Übertragung, besonders bei denen ersten Rangs, angeht, daß dieselben „reine Luft“ sind,[3]) durch die wir die Dinge sehen, wird bei Einhaltung von Vorsichtsmaßregeln, die beim Realisieren zu besprechen sind, ohne weiteres angenommen. Es ist kein Zweifel, daß T. in der Übertragung zu weit gegangen ist; denken wir an die unmittelbare Parallelisierung von Erkenntnisgrund und Realgrund. Aber der Standpunkt an sich betreffs der auf sich selbst ruhenden objektiven Giltigkeit des Rationalen trotz dessen subjektiver, vielleicht bloß subjektiver Existenzform ist richtig. — Damit verbindet sich aber nun eine andere Gedankenreihe, welche der durch die Sinne gegebenen Tatsächlichkeit trotz der auch nur subjektiven Existenzform eine Bedeutung für die Objektivität zuspricht. Die Sinnlichkeit dürfte anders beschaffen sein als die menschliche, aber irgend welche muß da sein, da nur durch ihre Vermittlung das nun realistisch gewertete Objekt mit dem Subjekt verkehrt und dem nun rein formal taxierten Denken einen Inhalt gibt. Bei der Sinnlichkeit steht „subjektiv“ nie in dem Sinn von „bloß subjektiv“, trotz

1) Oben pag. 74f. 80.
2) Hw. I, S. 327.
3) Oben pag. 80.

subjektiver Art ist das Sinnlichkeitsgebilde ein Zeichen für seine Ursache, das reale Objekt. Hierin hat der common sense Recht, nur nicht mit seiner Instinkttheorie, welche die Setzung der idealen Beziehung des Subjekts aufs Objekt einem Instinkt zuspricht, während sie nach T. auf die auch sonst bekannten Denkgesetze zu gründen ist. Die Sinnlichkeit für sich ist blind, weiß von jener Realbeziehung des Objekts auf sie noch nichts, ihre Einsetzung in die Rechnung schon bei Analyse jener wird nicht von der Psyche, sondern vom Psychologen vorgenommen. Erst Gedanken stellen den Rapport mit dem Objekt ideal her. Allen Denkgebilden gegenüber ist nun kritische Untersuchung darüber am Platz, ob ihr Inhalt auf dem erlaubten Weg der Sinnlichkeit ins Denken kam, nämlich dem der Empfindung, oder auf Schleichwegen der Phantasie. Dabei kommen nicht bloß die Denkgebilde in Betracht, die sich durch Vermittlung der fünf Sinne auf das (sc. äußere) Objekt richten, sondern auch die, welche das eigene Innere des Subjekts zum Gegenstand haben. Parallelerweise wird auch für diese Tatsächlichkeit die Quelle der Sinnlichkeit, nämlich die eines „inneren Sinns“ aufgestellt. Auch diese Vernunfttatsächlichkeit muß auf dieselbe Weise kritisch nachgeprüft, „realisiert“ werden wie die äußere Tatsächlichkeit, durch Achten auf Reinheit resp. Verunreinigtsein des von der Sinnesgrundlage gelieferten Stoffs. Das sind die „Vorsichtsmaßregeln“, die, wie vorhin bemerkt, eingehalten werden müssen, wenn bei Übertragung der Prinzipien auf die Objektivität dieselben als „reine Luft“ und nicht als verhüllende „Dünste und Nebel“ figurieren sollen. Neben dieser Lockeregel (psychologische Methode No. 2) geht die Untersuchung darüber her, ob etwas notwendiges oder zufälliges Ingrediens des Subjekts ist, Naturgesetz des Verstandes oder nicht (psychologische Methode No. 3); Merkmal ist hier der durch den inneren Sinn aufzufassende Zwang einer Tatsächlichkeit. Einen weiteren Weg, mit Hilfe der Tatsächlichkeit die objektive Bedeutung der Prinzipien zu kontrolieren, durch Untersuchung darüber, nicht ob sie eine richtige Tatsächlichkeit in sich haben gleichsam, sondern ob sie eine solche unter sich haben, werden wir bei Kant finden. Alle die letztgenannten Arten, über Objektivität zu entscheiden, gehören der empiristischen, die früher genannte der rationalistischen Denkrichtung an. Beide Richtungen brauchen ein idealistisches und ein realistisches Moment. Der Gang im Großen ist der vom naiven Realismus über den Idealis-

mus zu einem geläuterten Realismus. Der naive Realismus erwächst aus der erkenntnispsychologischen Beziehung des Subjekts aufs Objekt und aus dem erkenntnistheoretischen Bewußtsein, die Wahrheit müsse sich am Objekt orientieren. Unter dem Einfluß jener kritischen Methoden bildet sich der Idealismus, mehr in gemilderter Form beim Empirismus, sofern hier die Subjektivität immer noch einen irgendwie näher zu bestimmenden Hinweis aufs Objektive enthalten kann; in schärferer Form beim Rationalismus, sofern durch die (dogmatistische) Verkennung der Inadäquatheit von vernunftmäßig (allgemein und notwendig) und tatsächlich (einzeln) doch das Licht dieser Einsicht sich durchringt. Der geläuterte Realismus ist für letzteren dann nur noch zu gewinnen in Form eines religiösen Postulats, das die Giltigkeit des Rationalen irgendwie in den tiefergelegten, über den Unterschied Subjekt-Objekt hinunterstrebenden Kern der Wirklichkeit verankert; während für den Empirismus eben wegen seiner idealistischen Milderung die Gefahr besteht, jene Inadäquatheit der Existenzweise zu stark zu ignorieren und das subjektiv und das objektiv Reale zu sehr als in derselben Ebene liegend zu behandeln. T. ist dieser Gefahr nicht entgangen. Bei der Erfahrung setzt er zu sehr den Charakter der Einzelheit außer Rechnung, das Vernunftmäßige „überträgt" er zu unmittelbar ins Objekt, die Prinzipien und das Erfahrungswissen realisiert er in derselben Weise.

Noch ein Wort über die mit jenen kritischen Methoden zusammenhängende Frage der Grenze der Erkenntnis, der Berechtigung der theoretischen Metaphysik, der Theologie usw. Die empiristische und die rationalistische Methode führen nicht zu gleicher Entscheidung. Erstere lehnt jeden Erkenntnisstoff als nicht mehr objektiv giltig ab, der über die im (äußeren und inneren) Sinn gegebene Tatsächlichkeit hinausliegt. Der Rationalismus erhält ein weiteres Gebiet, sofern er den auf jenem Stoff fußenden, aber nach immanenten Gesetzen weitertastenden Denkbewegungen auch noch objektiv giltige Ergebnisse zuspricht. Ist er doch, wenn das Denken sein Wesen selbst erfaßt, gar nicht so sklavisch an den durch die Sinne gelieferten Stoff gebunden, daß nicht in Notfällen, z. B. bei jenem Weiterstreben über die Sinnentatsächlichkeit hinaus ein Surrogatstoff hypothetischen, analogiemäßig konstruierten Charakters an die Stelle treten könnte. T. benützt, wie ja sogar Locke, die rationalistische Methode, um aufs Göttliche zu kommen. Er erklärt bei demselben aber auch

die Anforderung der Lockeregel erfüllt, sofern es die Summe aller (nicht bloß empfundenen, sondern empfindbaren) Realität darstellt. Aufs Göttliche nur mit Hilfe des von Kant inaugurierten Glaubenswegs zu gelangen, erscheint ihm mit der Würde der Vernunft unvereinbar.

Bei der Prinzipienlehre von T. ist es nicht ganz geschickt, daß nur „Spekul.“, nicht aber Hw. direkt auf Untersuchung derselben eingestellt ist. Hw. untersucht den Unterschied von vernünftiger und sinnlicher Erkenntnis. Dabei erscheinen die Prinzipien auf seiten der ersteren, machen sie aber nicht allein aus. Die vernünftige Erkenntnis umfaßt alle (wahren) Gemeinbegriffe, nicht bloß die Grundbegriffe, die Notwendigkeit selbst, nicht bloß den Grund der Notwendigkeit. Andererseits liegen die Prinzipien, wie T. hervorhebt, ganz ebenso der sinnlichen wie der vernünftigen Erkenntnis zugrunde. All dies verursacht das Schwanken zwischen formal und material bei der Vernunfterkenntnis. Die Schilderung der absoluten Notwendigkeit paßt besser auf „gemischte“ Erkenntnis, als auf Prinzipien selbst, sofern zum mindesten ein Teil der Prinzipien (Identität, Widerspruch) schon vorausgesetzt wird, wenn die in dem Grundsatz verbundenen Begriffe für absolut notwendig zusammengehörig erklärt werden. Auch in der zweiten Richtung heben sich die Principien zu wenig von der übrigen Erkenntnis ab, da ihr Wirklichkeitscharakter ganz nur in derselben Weise wie bei dieser geprüft wird. — Im einzelnen ist zu sagen, daß die Analogie des logischen Gesetzes für das ontologische Prinzip eine falsche Voraussetzung enthält. Die Voraussetzung nämlich, daß der ganze Wirklichkeitsinhalt aus gegebenen Denkformen sich müsse herausspinnen lassen. Der Inhalt könnte doch bei den Prinzipien mitbestimmend sein wollen. Die Analogie des mathematischen Axioms hilft hier nicht weiter. Die Mathematik hat in sich diesen Bruch zwischen Form und Inhalt nicht, auch das Axiom ist inhaltlicher Natur; nur der Wirklichkeit gegenüber hat die gesamte Mathematik dann formale Bedeutung. Die beste Analogie ist noch die des physikalischen Gesetzes. T. vermeidet hier den Fehler des Lossius, den empirischen Charakter zu stark zu betonen; er hält beim Widerspruchssatz jenem gegenüber das fest, was man mit Kant den transzendentalen Charakter des Prinzips nennen könnte. Aber durch Einbettung aller Erkenntnisgesetze in die Verstandesorganisation verbaut er sich wieder die Einsicht in das Mitbestimmungsrecht des Objekts, des Wirklich-

keitsinhalts. — Nehmen wir den Vernunftcharakter der Prinzipien vor, so ist bei T. und bei der Zeit zweierlei nicht auseinandergehalten, das Streben nach Allgemeinheit und Notwendigkeit in der Erkenntnis, das unstreitig als Wesenstendenz der Vernunft gegeben ist, und die einzelnen Erkenntnisprinzipien, die nicht in gleicher Weise alle gegeben sind, sondern erst im Lauf der wissenschaftlichen Entwicklung beim Blick auf den Stoff sich herausbilden. Es sind Hypothesen, Analogien, auch im Stadium starker Bewährung noch Postulate und Ideale. T. sieht offenen Augs, daß ein Unterschied ist in der Art, wie das Widerspruchsgesetz sich aufdrängt, und wie die meisten übrigen Prinzipien sich empfehlen. Er hält diesen Unterschied für ausgleichbar, er ist es aber nie.

In dieser Darstellung und Kritik der T.'schen Prinzipienlehre ist die Bedeutung der Psychologie für dieselbe schon mit enthalten. An zwei Punkten nimmt T. psychologische Hilfe in Ausspruch: wo es sich um Erkenntnis und wo es sich um kritische Kontrole der Prinzipien handelt.

Der Theorie nach, daß alle Prinzipien Denkgesetze sind, müßten auch alle der inneren Beobachtung zugänglich sein. Mit Leibniz und Kants Dissertation behauptet T. dabei die Möglichkeit eines abgekürzten Verfahrens, die Stärke der Nötigung ersetzt die Länge der Beobachtung. Faktisch ist freilich die Quelle bei T. die philosophische Tradition, aus der er die Begriffe und Sätze aufnimmt. Er blickt auf das „Gebäude der Wissenschaften“,[1]) das mit Hilfe jener erbaut ist. Er spricht von einem Abstraktionsverfahren, das von den Empfindungen der materiellen und immateriellen Wirklichkeit hinweg jene Fundamentalien holt. Die Empfindungen kommen dabei nicht in ihrer Eigenschaft als psychische Größen in Betracht, sondern inhaltlich, als Anwendungsgebiet jener Vernunftgrößen. Dieser indirekte Weg der Gewinnung, aus der Arbeit der Wissenschaft heraus, findet seine Erklärung einmal in dem Umstand, daß die Voraussetzung nicht überall zutrifft, man müsse diese Prinzipien erkannt haben, wenn man sie anwenden wolle. Bei den Gemeinbegriffen des Objekts etc.[2]) macht T. diese Voraussetzung. Aber die umgekehrte Voraussetzung, daß Prinzipien, ohne selbst schon bewußt zu sein, ins Bewußtsein hereinwirken,

1) Hw. I, S. 428.
2) Hw. I, S. 388.

hat er auch, z. B. in der Reihenfolge Verhältnisgedanken, Verhältnisideen, Verhältnisbegriffe.[1]) Ein weiterer Grund, warum der direkte Weg nicht zum Ziel führt, ist, daß eben viele Prinzipien keine Denkgesetze sind.[2])

Die zweite Aufgabe der Psychologie ist die realisierende Analyse. Diese kommt hinaus auf eine Kontrole der Tatsächlichkeit, die unter bestimmten Bedingungen auf die Wirklichkeit hinweist. Es wäre nun für die Psychologie das Günstigste, wenn diese Bedingungen sich durch rein psychische Beobachtung festsetzen ließen. Bei der Lockeregel, welche die Enstehungsgeschichte eines Begriffs daraufhin kontroliert, ob nicht auf irgend einer Stufe verunreinigende Bestandteile von der Einbildungskraft eingeschmuggelt wurden, wäre das Günstigste, wenn die Bestandteile ächter Empfindung und die der Einbildung sich bei genügendem Aufmerken von einander abheben würden. Beim „Verhältnisgefühl" des Hw., das tatsachenkritische Bedeutung hat, wenn sie auch T. nicht benützt, müßte der sinnliche Sachverhalt jedesmal so eigenartig verschieden sein, daß die Anwendung der zuständigen Denkkategorie sich von selbst ergäbe. Beim Achten auf die Empfindungsgattung, von der ein Begriff abgezogen ist, — das von „Spekul." als Ergänzung der Lockeregel empfohlene Verfahren —, wäre das Günstigste, wenn innere und äußere Empfindung und was zu beiden gehört, bei konzentrierter Beobachtung auseinanderträte. Die hauptsächlich bei Grundsätzen angewandte Methode, sie als Naturgesetze des Verstandes nachzuweisen, setzt voraus, daß ein der inneren Empfindung offenliegendes Gefühl des Zwangs vorhanden ist, das unzweideutig derartige Gebilde von anderen auszeichnet, deren sich der Verstand mehr sporadisch und beliebig, wieder unter dem Einfluß der Einbildungskraft bedient. — So günstig liegt die Sache aber für die Psychologie nicht. Bei der Lockeregel sind es logisch bemerkbare Fehler, welche dann hinterher von der Psychologie durch Unregelmäßigkeiten bei der Begriffsbildung erklärt werden. Die Arten des Verhältnisgefühls sind in der vorausgesetzten Weise gar nicht überall vorhanden, zum mindesten bei Kausalität des äußeren Sinns nicht, wo dann aushilfsweise das „Verfahren der Mathematiker" eintreten muß,

---

1) cf. auch Hw. I, S. 469: nicht Beobachtungen, noch Abstrakta aus Beobachtungen, sondern Wirkungen, die von der Natur der Denkkraft abhangen, wie das Ausdehnen der Körper von der Natur des Feuers.

2) Man denke an das Energiegesetz.

das mit psychologischer Manier rein gar nichts zu tun hat. Beim Achten auf die Empfindungsgattung hat der 5. Versuch des Hw. gezeigt,[1]) daß die Scheidung in innere und äußere Empfindung schon Denken voraussetzt. Ja wenn der common sense Recht gehabt hätte, der einen besonderen Instinkt für äußere Existenz behauptete, so wäre jener günstige Fall der Psychologie dagewesen. Aber eben gegen jene Richtung wendet sich T. Daß weiter der Raumcharakter nur bei der äußeren Empfindung zurecht besteht, nicht bei der inneren, zeigt auch nicht direkt psychische Beobachtung, sondern längere Arbeit der Wissenschaft. Liegt doch geradezu ein psychischer Zwang vor, auch Geistiges räumlich zu fassen, dem sich auch der wissenschaftlich Aufgeklärte nicht völlig entziehen kann.[2]) Diesen Zwang zu brechen, während sonst auf einem solchen eine Vernunftgesetzlichkeit aufgebaut wird, dazu wäre beschreibende Psychologie allein nicht imstand gewesen. Damit ist schon dem letzten Verfahren, der Konstatierung von Naturgesetzlichkeit des Verstandes, präjudiziert. Der psychische Zwang gibt keine unbedingt sichere Anweisung, auf substantielle Notwendigkeit zu schließen. T. selbst nennt Fälle, wo er nicht in genügender Stärke vorhanden ist, um einen Streit über solche Notwendigkeit auszuschließen; diese Fälle umfassen alle außer dem des Widerspruchgesetzes, sogar den des Satzes vom Grunde.[3]) Er hätte auch Fälle nennen können, wo der Zwang resp. sein Fehlen irreführt (Begriff des Zufalls). Remedur wird nicht geschafft durch den Rat, den T. gibt, als Hilfsbeweis die Harmonie der Grundsätze unter einander eintreten zu lassen, sondern allein durch den Weg, die Harmonie der Grundsätze und der Folgen zu studieren. Dabei wäre T. seine Einsicht, daß jeder Grundsatz zunächst „Voraussetzung“ ist, zugutgekommen: Die Voraussetzungen müssen sich durch ihre Konsequenzen erproben. All dies zeigt, die Psychologie muß das Denken, seine objektive Giltigkeit benützen und voraussetzen, wenn sie die Bedingungen aufstellen will, unter denen eine Tatsächlichkeit auf Wirklichkeit hinweist. Dies ist nicht der allgemeine, bei jeder kritischen Methode unumgängliche Zirkel, daß bei Prüfung des Denkens dessen Giltigkeit schon vorauszusetzen ist; sondern die Sache ist, daß bei Festsetzung

---

1) Oben pag. 130 f.

2) Er faßt die Räumlichkeit bei Geistigem figürlich. — Sogar die Zeitvorstellung bedarf ja zur Verdeutlichung des räumlichen Bildes.

3) Oben pag. 80.

der Bedingungen, die über den Wirklichkeitswert des Tatsächlichen entscheiden, psychologische und rationale Methode zusammenwirken müssen. Wir haben also eine doppelte These auseinanderzuhalten. Einmal: das Denken muß eine Tatsachenunterlage haben, dies ist die der Domäne der psychologischen Analyse zugehörige Empfindung. Sodann: es gibt eine ächte und eine scheinbare Tatsächlichkeit, die Entscheidung liefert das Denken; die Psychologie in der Aufweisung des Funktionenapparats gibt die Erklärung des Zustandekommens der falschen.

Es bleibt noch die Frage, welche Art von Empfindung die Tatsachenunterlage des Denkens bietet, die des inneren Sinns oder die des äußeren — wobei der letzteren Seite alle inhaltlich sich entweder der physischen oder der psychischen oder der physisch-psychischen Objektsphäre zukehrenden Empfindungen zugewiesen werden. Der Theorie nach, die das excepto intellectu nicht gelten läßt, müßten Vernunftgebilde auf dem ersteren Weg realisiert werden durch Achten auf das, was die auf den Gebrauch hin einsetzende innere Empfindung über sie aussagt. Faktisch schlägt das Abstraktionsverfahren und die Lockeregel häufig den zweiten Weg ein. Der Substanzbegriff im Hw. z. B. ist eine „Abstraktion“[1]) von einem gewissen Empfindungsganzen. Dieses Empfindungsganze ist zunächst die Tatsächlichkeit, die unter den Vernunftbegriff subsumiert wird, nicht der Eigeninhalt des Vernunftbegriffs selbst. Dieses wird es nur so, daß der Eigeninhalt des Begriffs im Moment des „Ganzen“ schon in die Sinnlichkeit hineingelegt erscheint; so kann es aus der Sinnlichkeit herausgeholt werden, und der Begriff ist nur eine intellektuelle Repetition des schon in der Sinnlichkeit Gesetzten. Im allgemeinen will T. den Intellektualien ihren Eigeninhalt vorbehalten, der durch die nachträgliche innere Empfindung erfaßbar sein sollte, und die Sinnlichkeitsgrundlage, die er auch „Stoff“ heißt wie das durch die innere Empfindung Gelieferte,[2]) ist nur das Anwendungsgebiet für die Intellektualien. Weiteres bei Kant. Bei der inneren Empfindung ist von Wichtigkeit das Nebengefühl des Zwangs, das den Ausgang bildet für Konstatierung von Naturgesetzen des Verstandes.

Daß T. die Schwächen des psychologischen Standpunkts selber findet (eben im Fehlen dieses Nebengefühls) und ihn ge-

1) Oben pag. 131.

2) Oben pag. 124.

legentlich durch Hilfsmethoden anderer Art ergänzt, zeigt seinen offenen Wirklichkeitssinn, beweist aber auch, daß er nicht der erste Erfinder jenes Verfahrens mehr ist, sondern eben schon der deutsche Locke.

Stellen wir der T.'schen Position noch kurz die Kantische gegenüber. Kant war von Haus aus, durch Einfluß von Knutzen u. a., leibniz-wolffisch gesinnt und hat gerade in dieser Richtung, wie „Spekul." und Hw. zeigen, T. beeinflußt. Durch den Wolffgegner Crusius, durch naturwissenschaftliche Arbeiten, durch die Engländer, durch immanente Begriffskritik kam er aber früh teilweise vom Schulstandpunkt ab und empiristischen Tendenzen nahe. Die Verachtung der Metaphysik, die in der Zeit lag, machte er mit — aus verschmähter Liebe, in der Hoffnung, sie doch noch auf einem neuen Wege zu gewinnen. Mit Lambert arbeitete er an solch neuer Methode. Als er sie fand, war aber aus der Reform eine Revolution geworden. Der erste Ansatz 1770 sah noch einer Reform gleich, aber die „Kritik" war die Revolution. — Wie hatte sich die Ontologie gegenüber seither, speziell gegenüber T. verändert? Mit der Definition der Prinzipien als „synthetischer Urteile a priori" sind ausgeschlossen die analytischen d. h. die logischen im engeren Sinn. Das Apriorische oder Vernunftmäßige mit seinen Merkmalen allgemein und notwendig schließt alles Erfahrungsmäßige oder Zufällige aus, ohne irgend eine Brücke zuzulassen. Innerhalb der Prinzipien schaffen bedeutungsvolle Unterscheidungslinien die Abschnitte Ästhetik, Analytik, Dialektik. Der Gegensatz Begriff und Anschauung schneidet die Analogie der Mathematik ab. Der Begriff „Naturgesetz" wird jetzt für die Empirie vorbehalten, hinter allen Naturgesetzen liegende „transzendentale" Prinzipien werden gesucht. Der Begriff „Form" wird strenge angezogen.[1]) Die Vielheit der Prinzipien zeigt sich als einer obersten Einheit, der der „transzendentalen Apperzeption", unterstellt. Die „Zahl" derselben im einzelnen wird mittelst „metaphysischer Deduktionen" festgelegt. Für die „Erkenntnis" der Prinzipien wird der Dienst der (empirischen) Psychologie abgelehnt.

---

1) Lambert hatte in seinen einfachen Begriffen einen „Übergang von der Form zur Materie", cf. die Selbstkritik in „Log. u. philos. Abhandl.", herausg. v. Bernoulli 1782, I, S. 415. 428. Über neuerliche Versuche, das Apriorische inhaltlich zu fassen, als zugrundgelegten Totalentwurf des Wissenssystems, cf. Eucken, Kampf um einen geistigen Lebensinhalt S. 75; Scheler, Transz. u. psychol. Methode S. 78.

Bei der „Beziehung auf die Wirklichkeit“ wird ein scharfer, ewig unkorrigierbarer Idealismus, ein immanenter Objektbegriff, daneben eine (praktisch zur Geltung kommende) Noumenalwelt behauptet, für die theoretische Erkenntnis aber jede Überschreitung der Grenzen der Immanenz verboten. — Allein die Veränderungen reduzieren sich bei näherem Zusehen. Auch Kant muß die spezifisch logischen Gesetze als Erkenntnisprinzipien doch beibehalten, und es bleibt bei ihm nur ein Schwanken darüber, ob ihre Anwendung auf den Erfahrungsstoff der der synthetischen Prinzipien vorausgeht oder nachfolgt. Die Analogie der logischen Gesetze für die ontologischen Prinzipien prägt Kant noch deutlicher aus als T., sofern sich ihm die Ontologie in eine „transzendentale Logik“ verwandelt. Er erweitert wie dieser den Denkbegriff, um alle Erkenntnisprinzien zu erhalten. Beim Begriff Naturgesetz hat sich auch T. vor zu genauer Parallelisierung mit empirischen Gesetzen gehütet, wie seine Ausstellung an Lossius zeigt. Andererseits hat Kant, trotzdem er später den Ausdruck vermeidet, das Wesentliche der Analogie immer festgehalten, Geistiges und Natürliches demselben Zwang unterstellt. Wenn die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung heißen, so steht „Bedingung“, wie Gesetz, in dem doppelten, sowohl logischen als realen Sinn, daß sie als Allgemeines dem Besonderen gleichzeitig als Grund und als beherrschende, unterwerfende Ursache gegenübersteht. Auch die Analogie mit dem mathematischen Axiom fällt nicht ganz dahin. Der Unterschied von begrifflich und anschaulich macht nur für die ontologischen Prinzipien eine Deduktion notwendig, was die Axiome nicht brauchen. Gleichzeitig verursacht der Dualismus von Form und Inhalt einen Bruch im syllogistisch von oben herabzuführenden Wissenssystem: Die besonderen Naturgesetze bedürfen noch der Erfahrung. Trotzdem wird die in der Mathematik am reinsten sich befriedigende Wesenstendenz der Vernunft, welche Allgemeinheit und Notwendigkeit verlangt, für alles Erkennen beibehalten, die Norm mathematischer Gewißheit an alle Wissenszweige, speziell auch an die Metaphysik ohne alle Ermäßigung angelegt. Solange dies der Fall ist und solang daneben in der Vernunft „bereitliegende“ Prinzipien im einzelnen angenommen werden, solange ist die „mathematische Methode“ im Grund nicht gebrochen. Weiterhin besteht die Ähnlichkeit mit T., daß der Begriff Form doch nicht bis zu Ende durchgeführt und ein Rest inhaltlicher Vernunfterkenntnis stehen gelassen wird in den analytischen Begriffsver-

hältnissen.[1]) Was die Abtrennung der „Ästhetik" betrifft, so ist sie Kants originale Leistung. Aber es läßt sich bei T. und in der seitherigen Ontologie noch die Stelle erkennen, wo Kant einsetzte. Raum und Zeit kamen seither an zwei Orten vor, als selbständige Glieder in der Reihe der Grundbegriffe und als Bestimmungen am Begriff des Dings oder der Substanz. Gerade die letztere Sonderstellung hat Kant trotz der idealistisch umgebogenen Würdigung der beiden Begriffe festgehalten, sie sagen Entscheidendes über den Wirklichkeitswert, die objektive Bedeutung der Sinnestatsachen aus.[2]) T. hingegen hat an der zweiten Stelle nichts Neues mehr über das vorher Gesagte hinaus beigebracht. — Den ausschließenden Gegensatz von apriori und Erfahrung hat T. nicht. Kant steht zu Leibnizens excepto ipso intellectu, das T. bestreitet. Aber indem T. der Vernunft den Tatsachen-, ja geradezu den Sinnestatsachencharakter retten will, möchte er so wenig wie später Fries[3]) das Mindeste von Allgemeinheit und Notwendigkeit der Vernunfterkenntnis preisgeben und rückt deshalb mit Kant und Leibniz, unter Einspruch von empiristischer Seite möglichst weit von einer die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit bedrohenden induktionsmäßigen Gewinnung des apriori ab. — Für die Lehre von der „transzendentalen Apperzeption" konnten wir bei T. irgend ein stichhaltiges Analogon nicht entdecken.[4]) — Die „metaphysische Deduktion" der Kategorien verbirgt nicht völlig die Tatsache, daß die Kategorien eben auch wie bei T. zunächst der Tradition entnommen und erst hinterher künstlich mit der Urteilstafel harmonisiert worden sind. Angesichts dieses Sachverhalts ist auch irrelevant, daß Kant aus der Urteilstafel die Kategorien, T. aus den Kategorien dann die Urteilstafel ableitet.[5]) Hat doch auch Kant zum Zweck jener Harmonisierung die gewöhnliche Urteilslehre etwas abgeändert. Noch stärker als T. lehnt Kant mit dem Versuch, die Erkenntnisformen aus den Urteilsformen zu konstruieren, die Ontologie an die Logik an, und wenn wir von T. sagten, er gehe

1) Dieser Rest verschwindet, wenn die Semirealität der Begriffe und der analytische Charakter des Syllogismus fällt; für ersteres cf. Paulsens „Kant", für letzteres H. Maier in Kantstudien 1898, S. 407; Philos. Abhandlungen, Chr. Sigwart gewidmet, 1900, S. 232.

2) Als intuitus purus.

3) Oben unter Fries; zur Sache noch Elsenhans, Fries und Kant II, S. 60. 66. 70. 98 und die matter of fact bei Husserl, Log. Untersuch. II, S. 670.

4) Oben pag. 135. 193 f.

5) Oben pag. 123 u. pag. 80.

in der unmittelbaren Übertragung des Logischen aufs Objekt zu weit, so ist derselbe Vorwurf hier bei Kant zu wiederholen. — Als Ort, wo sich die Tatsachen des Geistigen erheben lassen, nennt Kant, wie ja auch T., der ebenso zum Teil den Verstand aus seinen Wirkungen studiert, die Wissenschaften. Daneben noch den direkten Weg, den des „anthropologischen" Verfahrens (Fries) einzuschlagen, will Kant allerdings vermieden wissen, um alles Empirische fernzuhalten. Er steigert später die intuitive Erfassung mittelst Aufmerkens, die er in der Dissertation hat, zu einer geradezu apodiktischen Sebsterkenntnis der Vernunft. Er drängt die psychologischen Partien der 1. Aufl. der Kritik in der 2. auf ein Mindestmaß zusammen. Aber ein Mindestmaß bleibt eben doch, eine „Transzendentalpsychologie,"[1]) eine „subjektive Deduktion" mit der Frage: Wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?[2]) — Was die Beziehung der Prinzipien zur Wirklichkeit betrifft, so ist diese in der Kritik[3]) wie schon im Herzbrief von 1772 das Grundproblem. Die Objektpsychologie konstruiert er hier mittelst der Apperzeption: Dem einheitlichen Subjektbewußtsein korrespondiert ein einheitliches Objektbewußtsein. Die eigene Sphäre, die Noumenalwelt, die noch nach der „Dissertation" dem Denken erreichbar sein soll, hat er nur für die theoretische, nicht für die praktische Erkenntnis aufgegeben — eine Position, die T. nie teilte. Für die theoretische Erkenntnis erreicht das Denken nunmehr die Wirklichkeit nicht, seine Objektform bleibt leere Hülse, wenn nicht die Sinnestatsächlichkeit dazukommt als Füllung.[4]) Wo das Denken seinen Stoff selbst schafft, wie bei der „Hypostasierung"[5]) der Vernunftideen, kommt keine objektiv giltige Erkenntnis zustande. Obwohl die Ideen ebenso im Wesen des Denkens liegen wie die Kategorien, haben sie keine konstitutive Bedeutung für Erkenntnis der Wirklichkeit, nur regulative. In dieser Schätzung der Ideen kommt die Einsicht in die Inadäquatheit der Existenz des Rationalen, des schrankenlos Allgemeinen, jede Einschränkung durch Einzelnes immer wieder Überspringenden, mit der Existenz des Tatsächlichen, des Einzelnen siegreich zum Durchbruch. Wird

1) Vaihinger, Komm. I, S. 324; cf. Scheler, Transz. u. psych. Meth. S. 151.

2) Kritik Kehrb. S. 8.

3) Kehrb. S. 104.

4) Bei Husserl die „Bedeutungserfüllung", die sich mit der „Bedeutungsintention" decken muß (Log. Untersuch. II, S. 524).

5) Kehrb. S. 462 Anm.

so die objektive Giltigkeit des Denkens stark beschnitten, so wird sie auf der anderen Seite doch ebenso energisch anerkannt. Von der Kosmologie her infolge von Widersprüchen, Antinomien auf die Idealität von Raum und Zeit geführt[1]) dehnt er diese Idealität auch auf die von ihnen als Formen bestimmte Erkenntnis, die Sinnenerkenntnis aus und benützt sie, einerseits alle Gegenstandsmetaphysik (Ding an sich) abzuschneiden, andererseits den Sinnlichkeitsbestandteil als dem Denken absolut unterworfen hinzustellen. Muster hierbei ist ihm wohl wieder die Mathematik. Er kommt so auf seinen Kopernikanismus und immanenten Objektbegriff, der das Objekt als durchaus vom Subjekt und zwar vom denkenden Subjekt abhängig darstellt. Objektivität bedeutet hier Vernotwendigung der Sinnestatsächlichkeit, und zwar ist diese Vernotwendigung, weil an einer nicht unabhängigen, sondern von der Subjektivität durchaus abhängigen Tatsächlichkeit vorgenommen, eine absolute. Ähnlich wie bei T. erscheint hier das Denken als der wesentlichere Bestandteil im Erkennen gegenüber der Sinnlichkeit als dem unwesentlicheren, Denkgiltigkeit tritt an Stelle des naiven Wahrheitsideals der Übereinstimmung mit dem Objekt. — Diesem rationalistischen Gedankengang tritt nun aber auch hier ein empiristischer durchaus diametraler wie bei T. an die Seite. Seine kritische Methode besteht auch bei ihm darin, an die Wichtigkeit der Sinnestatsächlichkeit für die Wirklichkeitserkenntnis zu erinnern. Die Sinnestatsache setzt sich aus Empfindungs- und räumlichzeitlichem Bestandteil zusammen und gerade der letztere charakterisiert sie nach Kant am treffendsten. Mochte derselbe vorher noch so scharf ideal gewertet sein, die Ursache ewiger Phänomenalität der Erkenntnis darstellen, mochte seine Subjektivität als hergeleitet aus der Tendenz der Vermeidung von Antinomien im Sinn von bloß subjektiv, nicht ohne Widersprüche in dieselbe Fläche mit der Objektivität zu legen verstanden werden müssen, in dem jetzigen Gedankengang erscheint er doch als wichtigstes Kennzeichen der auf die Wirklichkeit hinweisenden Tatsächlichkeit. Kant möchte die Tatsache damit schärfer definieren, als das vorher mit Hilfe der Empfindung geschah. Daneben hält er, hier nun wieder wie T., auch das Indicium der Empfindung fest, die ebenfalls zugleich Zeichen des Objekts als ihrer Ursache ist. Ein weiteres Merkmal der Tatsache, das des Einzelnen, läßt Kant, wie

1) Deshalb nicht abwägend wie T., sondern rücksichtslos sicher.

T., häufig beiseite,[1]) weshalb er die Induktion nicht so würdigt, wie es sein müßte. Auch bei Premierung dieser Tatsachenseite für das Problem der objektiven Giltigkeit kann sich Kant außer auf den Empirismus noch besser auf die Mathematik und ihren anschaulichen Charakter berufen. Anschaulich nimmt aus dem Erfahrungsbegriff eben das Moment der (räumlichzeitlichen) Tatsächlichkeit heraus und läßt das Moment des Einzelnen und damit Zufälligen weg. Als Konsequenz der sagen wir empiristischen Gedankenreihe ergibt sich für die Prinzipien, daß sie ihre objektive Bedeutung sich durch Fußen auf der Tatsächlichkeit erwerben müssen; nicht in der Weise, daß sie selbst auf ein inneres Tatsachenfundament untersucht werden, sondern so, daß sie ihre Berechtigung aus ihrer Funktion bei der Tatsachenerkenntnis beziehen. — Betreffs der Erkenntnisgrenze läßt Kant die räumlichzeitliche Tatsächlichkeit scharf abschneiden. Was über sie hinauszielt, ist ungiltig. Alle Metaphysik im transzendenten Sinn liegt „zermalmt" am Boden.

Sehen wir noch die transzendentale Methode an in ihrem Verhältnis zur psychologischen. Aus der Grundposition über objektive Gültigkeit sollte, wie wir sahen, die Methode fließen. Sie müßte dargestellt sein durch eine Kombination des rationalen und empirischen Moments. Nun ist merkwürdig, daß sowohl T. als Kant nur das letztere, das empirische Moment bei der kritischen Frage ausdrücklich in Betracht ziehen,[2]) das rationale mehr als gesicherte Voraussetzung behandele. Es wird ja beiderseits von der objektiven Giltigkeit des Denkens ausgiebiger, teilweise zu ausgiebiger Gebrauch gemacht. Man denke an den Platonismus, Kopernikanismus, den immanenten Objektbegriff bei beiden, ferner an die Ableitung aller Prinzipien als fertiger Größen aus dem denkenden Snbjekt, ohne Rücksicht darauf, ob nicht auch vom Objekt, vom Erkenntnisstoff her sich im Lauf der Arbeit Prinzipien empfehlen könnten, weiter an die Festhaltung des mathematischen Ideals strengster Allgemeinheit und Notwendigkeit für alles Wissen, sowie an die zu genaue Parallelisierung von Logischem und Realem. Aber in das Licht des kritischen Fragepunkts ist nur das empirische Moment gerückt, die Bindung des Denkens an die Sinnestatsächlichkeit. Der Grund liegt in der Zeitlage, in dem Gegensatz gegen

1) cf. „Erfahrung überhaupt", cf. „Erscheinung" als Inbegriff möglicher Wahrnehmungen.

2) cf. oben pag. 99.

eine rationalistische Metaphysik, die auch den Erkenntnisstoff aus dem Denken ziehen möchte.

Dabei hält Kant in seiner transzendentalen Methode das Verfahren der seitherigen Ontologie scheinbar aufrecht, allein vom Denken aus über die Wirklichkeit zu befinden. Darauf zielt der Vorwurf von T.,[1] reine Vernunft könne sowenig wie reine Mathematik etwas über Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit bestimmen. Es ist richtig, daß die transzendentale Methode zu stark im Rationalismus stecken bleibt. Kant könnte von seinem veränderten Standpunkt aus höchstens sagen: das Denken hat zwar Giltigkeit fürs Objekt, aber ist unfähig, sich seinen Stoff selbst zu schaffen, muß ihn sonstwoher beziehen. Wenn er außerdem weiß, wie dieser Stoff beschaffen sein muß, daß er räumlichzeitlich orientiert sein muß, so weiß er das nicht mehr als Vernunft-, sondern als Erfahrungsphilosoph. Es geht eine „Problemkonversion" bei ihm vor, sein System hat zwei Brennpunkte, während er zu lang den Anschein erwecken will, als sei nur einer da. Faktisch hat die ontologische Methode bei ihm den Zielpunkt gewechselt. Rationalistische Tendenz war, die objektive Giltigkeit des Speziellen durch Subsumtion unter das als objektiv giltig ohne weiteres gesetzte Allgemeinste garantiert sein zu lassen. Kant will die objektive Bedeutung des Allgemeinsten durch Hinweis auf den objektiven Charakter des Speziellen, das als sinnlich-anschaulich Wirklichkeitswert besitzt, sicherstellen. Es steckt darin zweierlei: einmal das rationale Verfahren, das Prinzip durch die Folgen zu rechtfertigen, sodann das, was wir empirische Methode heißen können und was auf Bindung des Denkens an die Tatsächlichkeit hinausläuft. Letzteres Moment ist auch bei Kant die Hauptsache, ersteres ist viel weiter auszubilden, als Kant noch tat.

Auch T. nimmt in „Spek." Bezug auf die alte ontologische Methode, aber durchaus nicht in rationalistischem Sinn; es ist ihm eine Ergänzung der empirischen Methode, der Lockeregel, das Achten auf die beim Vorkommen der Fundamentalien in der Erfahrung mitgegebene Art der Sinnestatsächlichkeit zu empfehlen, weil diese einen Schluß auf den Umfang der objektiven Giltigkeit der Fundamentalien zulasse — ein Verfahren, das konsequenterweise ein Mitbestimmungsrecht der Tatsachenunterlage für die

1) Oben pag. 174; auch Scheler, Transz. u. psychol. Methode, stellt aus, die transzendentale Methode bleibe innerhalb des Begrifflichen, nur die psychologische führe auf die Wirklichkeit.

Aufstellung von Prinzipien fordern sollte, das also das Gegenteil von Rationalismus ist. An Kants Zielwechsel klingt leicht an die Bezeichnung „angenommenes" Axiom, also die Auffassung der Prinzipien als Voraussetzungen bei T.: Voraussetzungen bewähren sich durch ihre Konsequenzen.

Bindung des Denkens an die Tatsächlichkeit enthält einen Doppelsinn. Sie kann so verstanden werden, daß das Denken sich auf Tatsachen außerhalb seiner selbst bezieht, oder so, daß das Denken selber als Tatsache behandelt wird. Die psychologische Methode des T. schwankt zwischen diesem doppelten Sinn hin und her. Nicht selten, überall wo jenes Transzendentierungsverfahren in Betracht kommt, auch oft bei der gewöhnlichen Lockeregel, zum mindesten beim Vorliegen „empirischer Begriffe" (Kant), ja auch bei Anwendung auf Vernunftbegriffe ist unter Tatsächlichkeit das gemeint, was Kant allein darunter verstanden wissen will, die Tatsächlichkeit nämlich, welche Begriffe unter sich haben. Wenn bei dieser T. mehr ihren Empfindungscharakter, Kant mehr ihren räumlichzeitlichen Charakter betont, so ist das kein Gegensatz, sondern eine Ergänzung innerhalb derselben, nämlich der empirischen Methode. Freilich daneben hält T. den anderen, von Kant, auch von Leibniz mit seinem excepto intellectu abgelehnten Sinn von Tatsächlichkeit aufrecht: diejenige, welche die Begriffe in sich haben. Diese innere Tatsächlichkeit soll den Existenzwert und den an die äußere Tatsächlichkeit herangebrachten Eigeninhalt aller Begriffe, auch der Vernunftbegriffe nachweisen. Ähnlich ists, wenn bei Vernunftgrundsätzen auf das „Gefühl der Notwendigkeit" aufmerksam gemacht wird, das eine Wesensgesetzlichkeit des Verstandes erschließen lasse. Hier wie dort wird der Vernunft selbst Erfahrungscharakter beigelegt. Das Widerspruchsgesetz soll so z. B. sowohl Erfahrungssatz als Axiom sein.[1])

Die Vorwürfe Kants richten sich vor allem gegen den zweiten Sinn. Freilich entgeht die Lockeregel, auch im ersten Sinn genommen, dem Einwand nicht, daß sie „nur" Empirie gebe. Es hängt dies mit dem von T. doch mitverschuldeten Mißverständnis zusammen, die (äußere) Tatsächlichkeit solle auch den Eigeninhalt der Vernunftbegriffe liefern. Ebenso ist die auch gegen den ersten Sinn sich wendende Ausstellung[2]) an sich richtig, der Hinweis auf den psychologischen Entstehungsprozeß, der Nachweis der Sinnes-

1) Hw. I, S. 541.
2) Oben pag. 190.

tatsachen als Realbedingung für Auslösung der Vernunftbegriffe entscheide nichts über Objektivgiltigkeit der Erkenntnis. Nur zieht T. die Genesis eben bei zur Erklärung, zur Illustration logischer Verhältnisse; die Tatsachen sind bei ihm nicht bloß Real-, sondern logische Bedingung, sind dasselbe, was Kant „empirisches Kriterium“ [1]) für Anwendung der Vernunftbegriffe heißt: sie geben Anhaltspunkte, die sich in Merkmale für bestimmtes Reagieren der Vernunft umsetzen. Weit mehr jedoch kehrt sich Kants Argwohn gegen die Auffassung der Vernunft selbst als Erfahrungstatsache. Sie erhalte dadurch bloß subjektive Bedeutung, sagt er und kann an diesem Punkt ignorieren, daß an einem anderen Punkt, im Zusammenhang der rationalen Methode T. ja auch den Kantischen Objektbegriff hat. Weiter: keine ächte Notwendigkeit komme heraus, das „Gefühl“ der Notwendigkeit brauche der Skeptiker nur zu leugnen, um zu triumphieren. Diese Polemik Kants ist nicht völlig berechtigt. [2]) Jener subjektive Charakter widerspricht einem aus anderen Gründen angenommenen objektiven nicht. [3]) Auch Kant braucht die Tatsächlichkeit der Vernunft, wenn er sie auch nicht durch direkt psychische Beobachtung, sondern mehr aus der Betrachtung der hervorragendsten Betätigungen der Vernunft, besonders die in der Mathematik gewinnt. Auch Kant braucht eine „Transzendentalpsychologie,“ eine Kunde der Erkenntnisfunktionen, als notwendige Voraussetzung für die die Giltigkeitsfrage behandelnde Erkenntnistheorie; das Erkennen selbst kann sie entbehren, nicht aber eine über das Erkennen reflektierende Theorie. Die Tatsächlichkeit wirkt eben in dem anfangs genannten doppelten Sinn faktisch auf das Denken ein, sie bestimmt es von außen und von innen. Teilt man die Erforschung der Bestimmung des Denkens durch immanente Tatsächlichkeit der psychologischen Methode zu, so kann auch Kant diese nicht entbehren. Die Anerkennung solch innerer Tatsächlichkeit wirft die ächte Notwendigkeit nicht um; es kann etwas zugleich Tatsache und ins Ideelle umgesetzt logischer Grund sein. Darin hat aber Kant Recht, daß (innere) Tatsächlichkeit für sich allein keinen sicheren Schluß auf Wirklichkeit, objektive Bedeutung zuläßt. Gründe, auf den Fingerzeig von Tatsachen einmal fest-

---

1) Oben pag. 125.

2) Speziell über das Präformationssystem vergl. Elsenhans, Fries und Kant II, S. 102ff.

3) Oben pag. 221 f.

gelegt, müssen zuerst mit den Folgen konfrontiert werden und müssen sich oft dabei die einschneidendsten Umformungen gefallen lassen, ehe ihnen definitive objektive Giltigkeit zugesprochen werden kann. Diese Arbeit ist Sache der rationalen Methode, die auf diese Weise die psychologische ergänzt. Daß bei der äußeren Tatsächlichkeit diese Ergänzung durch die rationale Methode ebenfalls nötig ist, um Wahrheit und Schein zu scheiden, war bei den Ausführungen über T.[1]) schon da. Wie dort die Phantasie Empfindung vortäuschen konnte, so kann sie, wenn wir auf Kant sehen, auch Raumzeitcharakter vortäuschen in jener „Hypostasierung“ der Dialektik, von der die Rede war. Auch hier ist die Einsicht in die Täuschung nicht immer direkt, oft nur mittelst des rationalen Verfahrens zu gewinnen.

Eine weitere Begrenzung nicht durch die rationale, sondern durch die alte ontologische Methode erfährt die psychologische dadurch, daß die Voraussetzung nicht zutrifft, alle Prinzipien seien wie das Widerspruchsgesetz Denkgesetze. Der historische Kant mit seiner transzendentalen Methode teilte ja jene Voraussetzung auch. Aber diese Methode läßt sich, wie die neukantischen Umbildungen zeigen, von der Kombination mit der Vernunftphilosophie loslösen, auf ihre Wurzel, die alte ontologische, zurückführen. Wenn T. ebenfalls Ansätze hat, die Prinzipien nicht bloß aus dem Geist, sondern auch aus der Natur zu ziehen, so kommt dies daher, daß er eben neben der psychologischen auch auf der alten ontologischen fußt.

Noch ein letztes, was wiederum für Ergänzung durch rationales Verfahren spricht, ist der fragmentarische Charakter des Tatsächlichen. Dieser nötigt schon in der Immanenz Supplierungen hypothetischer, analogiemäßiger Art mit dem Tatsachenstoff vorzunehmen. Für diese Ergänzungen ist dieselbe Phantasie, die vorher Täuschungsquelle war, zuständig, jetzt aber, worauf schon T. hinwies,[2]) als Freund, nicht als Feind. Sie arbeitet jedoch nicht selbständig, sondern unter Direktive des Denkens. Ist dies schon in der Immanenz so, warum sollte an der Grenze des Tatsachenstoffs plötzlich alles abschneiden, dasselbe rational-hypothetische Verfahren nicht, soweit es geht, fortzusetzen sein?[3]) Kants Lehre

1) Oben pag. 226.

2) Oben pag. 112.

3) cf. auch K. Österreich, Kant und die Metaphysik 1906, S. 109; Elsenhans, Fries und Kant II, S. 200 ff.

von der Erkenntnisgrenze verkennt, daß die rationale Methode weit tiefer in die empirisch-transzendentale eingreifen muß, als er einräumen wollte. T. blieb hier der allgemeinen Heerstraße, aber auch der Wahrheit näher. Die Linie jedoch, die auch von der psychologischen Methode aus aufs Transzendente weist,[1]) hat T. nicht gezogen.

Wir sind am Ende. Wie nun?[2]) Ist T. „Vorläufer" des kritischen Kant? Nein, eher Nachfolger des vorkritischen. Ist er sein „Doppelgänger"? Ja, sofern er, wie Kant Vernunftphilosoph, die kritische Frage doch einseitig nach englischem Muster stellt und löst. Ist die psychologische Methode ein „Irrweg?" Ja, falls auf psychischer Tatsächlichkeit allein Objektivgiltigkeit der Erkenntnis aufgebaut werden wollte; im übrigen ergänzt sich diese und die transzendentale Methode innerhalb der empirischen. Ist T. ein „Gegner" Kants? Ja, in der Festhaltung der überkommenen Metaphysik. In der Hochschätzung der Ethik aber als der höchsten Form menschlicher Spontaneität steht T. Kant zur Seite. Nur fehlt der noumenale Unterbau. Nur fehlt, was für die weltgeschichtliche Stoßkraft entscheidend ist, der Impetus des Nicht — Sondern: Nicht Metaphysik, sondern Ethik! So läßt sich Harnacks Wort[3]) anwenden auf T.'s Geschick: „Die Geschichte pflegt mit den relativen und peripherischen Vorzügen einer alten Denkweise wenig Federlesens zu machen, wenn sie einen Umschwung der Dinge betreibt. Die Enkel mögen zusehen, wie sie die Güter wieder einbringen, welche ihre Großväter als unwert bei Seite werfen mußten, um ihre neuen Ideale durchzusetzen."

1) Das religiöse Postulat, oben pag. 222.
2) cf. oben pag. 2.
3) Gesch. der Berl. Akademie II, S. 616.

Druckfehler:

S. 18, Anmerkung 2: lies 1810 statt 1880.

